

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JACIR SILVIO SANSON JUNIOR

**INTERIORIDADE E EXTERIORIDADE:
UM ESTUDO DA OBRA *A SUBIDA DO MONTE CARMELO*
DE JOÃO DA CRUZ**

**VITÓRIA
2016**

JACIR SILVIO SANSON JUNIOR

INTERIORIDADE E EXTERIORIDADE:
UM ESTUDO DA OBRA *A SUBIDA DO MONTE CARMELO*
DE JOÃO DA CRUZ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira

VITÓRIA
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S229i Sanson Junior, Jacir Silvio, 1980-
Interioridade e exterioridade : um estudo da obra *A subida do Monte Carmelo* de João da Cruz / Jacir Silvio Sanson Junior. – 2016.
133 f. : il.

Orientador: Marcelo Martins Barreira.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. João da Cruz, Santo, 1542-1591. A subida do Monte Carmelo - Crítica e interpretação. 2. Mística. 3. Teologia. 4. Filosofia cristã. I. Barreira, Marcelo Martins. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

JACIR SILVIO SANSON JUNIOR

“Interioridade e exterioridade: um estudo da obra *A Subida do Monte Carmelo* de João da Cruz.”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 03 de maio de 2016.

Comissão Examinadora:



Dr. Marcelo Martins Barreira
Orientador e Presidente da Comissão - UFES



Dra. Claudia Pereira do Carmo Murta
Membro Titular Interno - UFES



Dr. Marcelo Martins Barreira
Por **Dr. Cicero Cunha Bezerra** - Membro Titular Externo - UFS

Não chores, meu filho:
Não chores, que a vida
 É luta renhida:
 Viver é lutar.
A vida é combate
Que os fracos abate,
Que os fortes, os bravos
 Só sabe exaltar.

Gonçalves Dias
“Canção do Tamoio”

RESUMO

Empreendemos um estudo sobre a interioridade na obra *A Subida do Monte Carmelo*, em que se faz perceptível que João da Cruz trabalha com fins a uma reelaboração conceitual do tema. Ele tece várias críticas a práticas e ensinamentos vigentes em seu entorno imediato, que são registrados ao efeito de se promover um itinerário explanado pela simbólica de uma escalada noturna. As categorias teóricas que sustentam sua formulação portam articulações que explicitamos nos termos do binômio interioridade-exterioridade. As relações que lhe são constitutivas, tendo em consideração uma linha hermenêutica desenvolvida para a leitura dos escritos, reverberam na análise antropológica acerca das três faculdades da alma e de seus vínculos com as virtudes teologais. O autor explora vários pontos que o situam na herança de uma tradição mística, e dialoga com bases epistemológicas diversas da história da Teologia e da Filosofia. Em função de relevos que distinguem seus traços de originalidade, concluímos haver uma concepção joãocruciana de interioridade.

Palavras-chaves: João da Cruz; Monte Carmelo; Interioridade; Exterioridade; Mística.

ABSTRACT

It undertakes a study on the subject of interiority in the book *Ascent of Mount Carmel*. It is noticeable that John of the Cross works to a conceptual reworking. He makes several criticisms about practices and teachings of that time in his immediate surroundings, which are recorded to the effect of promoting an itinerary explained by the symbolic of a night climbing. The theoretical categories that support his formulation carry articulations that we explicit in terms of the interiority-exteriority binomial. Relations that are constitutive, taking into account a developed hermeneutic line for reading the writings, reverberate in anthropological analysis about the three faculties of the soul and its links with the theological virtues. The author explores several points that are located in the heritage of a mystical tradition, and dialogues with different epistemological bases in the history of theology and philosophy. In function of reliefs that distinguish their originality traits, we conclude that there is a Juancrucian's conception of interiority.

Keywords: John of the Cross; Mount Carmel; Interiority; Exteriority; Mystique.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 Reprodução da cópia do Monte Carmelo que João da Cruz dedicou a Magdalena do Espírito Santo	69
Figura 2 Desenho do Monte Carmelo por Diego de Astor (1618)	70
Figura 3 “Monte Carmelo”, de Clélia Soares (2004)	76
Gráfico 1 Relação entre graus de escuridão e de interioridade na Noite escura	94

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 Acepções de “interioridade”	29
Tabela 2 Estatística dos vocábulos	40
Tabela 3 As Noites de João da Cruz comparadas com as vias de Pseudo-Dionísio	89
Tabela 4 Etapas da Noite escura	92
Tabela 5 Relação entre graus de escuridão e de interioridade na Noite escura	93

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 A EPISTEMOLOGIA MULTIFACETADA DO TEMA INTERIORIDADE	14
1.1 COORDENADAS TEOLÓGICAS	14
1.2 REFERÊNCIAS FILOSÓFICAS	18
1.3 RELEVÂNCIAS NA MÍSTICA	24
1.4 SÍNTESE DE ACEPÇÕES	28
CAPÍTULO 2 TRAÇOS GERAIS DA NOÇÃO DE INTERIORIDADE EM JOÃO DA CRUZ	30
2.1 OPOSIÇÃO DINÂMICA E PARADOXAL: FOCOS DA HERMENÊUTICA INTEGRALIZADORA	30
2.2 ASSENTOS TEXTUAIS SOBRE O TERMO “INTERIORIDADE” EM JOÃO DA CRUZ	39
2.3 DO CONTRASTE INTERIOR-EXTERIOR: REAÇÕES DE JOÃO DA CRUZ CONTRA A EXTERIORIDADE	41
2.4 O ESPIRITUAL-INTERIOR E O ESPIRITUAL-EXTERIOR	47
2.5 INTERIORIDADE E DESNUDAMENTO: ALCANCES E RELEITURAS NA ELABORAÇÃO MÍSTICA DE JOÃO DA CRUZ	52
2.5.1 Matrimônio espiritual e desnudamento	57
2.5.2 Desnudamento e centro interior da alma	63
CAPÍTULO 3 A INTERIORIDADE NO ITINERÁRIO DA SUBIDA	68
3.1 A INTERIORIDADE E A FIGURA DO MONTE: UMA REFLEXÃO PRELIMINAR	68
3.1.1 Interior-aberto e exterior-fechado: paradigmas da interioridade?	74
3.2 INTERIORIDADE E ASCESE: ALGUNS PONTOS RELEVANTES	81
3.3 A INTERIORIDADE E O SÍMBOLO DA NOITE ESCURA: TRADIÇÃO E IDIOSINCRAZIA	86
3.3.1 Da função de interioridade na dicotomia luz-trevas	91

CAPÍTULO 4 INTERIORIDADE E AS FACULDADES DA ALMA	98
4.1 O INTERIOR-EXTERIOR NA RELAÇÃO ENTRE ALMA E APETITES: O VAZIO DA ALMA-ALTAR	98
4.2 FÉ E VAZIO DO ENTENDIMENTO: A PRESCINDIBILIDADE DA ANALOGIA	105
4.3 AS FUNÇÕES DA MEMÓRIA NO CIRCUITO DA INTERIORIDADE	111
4.4 A INTERIORIDADE NA UNIÃO MÍSTICA DE AMOR	114
4.4.1 Interioridade no amor que faz semelhança: a divina união por meio da vontade	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS	129

INTRODUÇÃO

A interioridade é um tema que liga João da Cruz a uma tradição de pensamento, ao mesmo tempo em que o permite distinguir-se nela, provendo um assunto comum com uma reelaboração própria. O fato de ser um tema universal e compartilhado por campos diferentes e inter-relacionados, como Teologia, Filosofia e Mística, justifica o propósito desta dissertação em averiguá-lo, oportunamente, no tempo-espaço de um local específico, *A Subida do Monte Carmelo*.

Uma incursão como esta enseja um programa de comparativos entre o universal e o particular. Em nosso presente caso, confeccionamos uma aproximação geral às acepções de interioridade. Isso trouxe à evidência sua firme instalação nos quadros metodológicos e epistêmicos de sabedorias clássicas, e principalmente nos mostrou um coletivo de significados que atuam para a composição desse termo (cap. 1). “Interioridade” é um tema, e também um horizonte de pesquisa, podendo assim fazer-se presente em reflexões onde sequer anunciam o vocábulo. Ainda que nem se mencione “interioridade”, é possível entrever uma interioridade fomentando a discussão de algum outro acervo; não nos surpreenderia se num discurso sobre interioridade não houvesse interioridade alguma.

Nossa hipótese de trabalho se inicia com a apuração de certas particularidades da interioridade na *Subida*. Dados textuais e reações ambientais nela verificadas certificam-nos quanto à centralidade dessa obra, e alimentam a estimativa de que seu autor não apenas herda a temática, como lhe presta sua colaboração (cap. 2). Essas constatações motivam um questionamento central: a interioridade na experiência joãocruciana portaria uma concepção singular, capaz de assegurar-lhe uma notabilidade própria? Ao analisarmos as particularidades da relação entre interioridade e exterioridade na *Subida*, obteremos uma demarcação de sua peculiaridade na vivência de João da Cruz?

Dessa hipótese inicial moldamos nosso objetivo principal: reunir elementos que na *Subida* explicitam-nos uma reflexão a respeito da interioridade em João da Cruz, tendo por referência a relação entre interioridade e exterioridade. Indagações que disparariam essa pretensão endereçam-se à elucidação da dinâmica do binômio interior-exterior, bem como à maneira de ela sustentar uma suposta idiosincrasia nos moldes de articulação por parte de

João da Cruz. Se algum aspecto desse fenômeno evoca um interesse acadêmico por sua estruturação, resulta saliente o quanto se instila de nomenclatura mística, como as noções de matrimônio espiritual, de substância da alma (cap. 2), de noite escura (cap. 3), de morte mística e transformação no amor (cap. 4).

A orientação que precisa o tema de nosso estudo avança dos traços gerais da noção de interioridade em João da Cruz para a sua correlação com categorias teóricas e debates mais específicos, como a figura do monte, a visão de ascese e o símbolo noturno (cap. 3), alcançando enfim a afetividade, a virtude e as potências da alma (cap. 4). Vai se desanuviando em cada seção a maneira de João da Cruz trabalhar a interioridade, expondo conteúdos que representam algumas observações mais incisivas do seu pensamento.

De modo geral e contínuo, a interioridade se estabelece em contexto polêmico, forma-se a pretexto de contrastes e na aspiração por uma realidade diferencial às exterioridades vigentes. Toda interioridade, em João da Cruz, é na verdade um processo de interiorização. Há nisso um importante aprendizado: interioridade não se destrincha com respostas definitivas, e sim com o cuidado de manter vivo o questionamento. Com essa finalidade, na linha hermenêutica da integralização equacionamos o par interior-exterior, que alvorece numa composição sempre mais tangível, se posto em intercâmbio com vários outros pares do ensino de João da Cruz, como tudo-nada, união-negação, luz-trevas.

Conjecturaremos acerca de dois paradigmas de interioridade, obviamente fundamentados numa leitura que compreenda a interioridade como sendo constituída pelo par de opostos “interior-exterior”, no âmbito de uma relação integral e dinâmica. Essa diferenciação não é forçada e nem aleatória, pois entendemos que ela foi implicitamente depurada por João da Cruz ao longo da *Subida*, onde abundam situações em que as diversas aplicações do termo “interior” são crítica e insistentemente remodeladas.

Faz parte de nossas apreciações que há em João da Cruz uma singularidade na maneira de entender a interioridade, o que traz ressonâncias para a religiosidade, a espiritualidade, a educação, destarte atrativas para uma abordagem filosófica. A *Subida* propõe várias questões relativas à interioridade, e por isso serão descortinadas em face de suas coordenadas mais características. Essa forma de organização transmite uma ideia de afunilamento conceitual, donde partir de noções múltiplas e amplificadas para alcançar, enfim, uma linha unitária. Ocorre, noutro aspecto, o inverso: quanto mais nos aproximarmos da *Subida*, tantos novos utensílios incitam pela abertura de novas frentes de investigação.

Atuou em nossas intenções o desejo de argumentar dentro de uma lógica não somente intracapitular, como ainda entre capítulos. O nosso texto pode ser lido linearmente, capítulo

após capítulo, seção após seção. Em certa medida, ele também pode ser lido transversalmente. O “desnudamento” (2.5), a “ascese” (3.2) e o “esvaziamento” (4.1) constituem entre si uma afinidade que talvez ressoe de parâmetros teológicos da seção 1.1. Nesse mesmo sentido intercapitular, uma leitura pode ser feita balizando questionamentos acerca do dinâmico e do estrutural, do movimento e do esquemático: isso se evoca com as questões hermenêuticas da seção 2.1 e a proposta de análise da seção 3.1 a respeito da figura do monte. Haja vista a composição de um contraste, não se pode perder de consideração o processo que João da Cruz tanto articula acerca das faculdades da alma, no capítulo 4, e que responde a aspectos filosóficos da interioridade, como a introspecção, a razão natural etc. (1.2).

Outro importante elemento de coesão intercapitular é a mística, que na dissertação vem explicitamente tratada nos debates das seções 2.5, 3.3 (e seguinte) e 4.4 (e seguinte). No cerne de um estudo sobre a interioridade se encontra, sem dúvida, uma questão mística, uma questão do transbordamento, do íntimo recolhimento, da experiência inefável (1.3). Elaboramos um debate sucinto para averiguar que, havendo uma particular noção de interioridade em João da Cruz, isso reverbera na posição que ele assume enquanto herdeiro e rearticulador da tradição mística. O estudo da interioridade é capaz de promover uma percepção a respeito de releituras sutis e muito importantes que João da Cruz operou junto a conceitos basilares da mística. Dizendo de modo inverso: a releitura que João da Cruz faz de expressões como “matrimônio espiritual”, “centro interior da alma”, “noite escura” etc. favorece que seja realizada uma pesquisa sobre a interioridade em seu pensamento. E no capítulo final, a dimensão mística se manifesta sobretudo na união de amor, que além de conjugar elementos contrastantes como a dor de uma morte mística e a plenitude da transformação no amado, também comporta o empenho analítico de convocar a alma a pensar a respeito das afeições que influem em sua vontade.

A interioridade, conforme pretendemos indicar, é como um registro inerente a todas as coisas, de que em algumas vezes alguém encontra o modo de acessá-lo. Estudaremos algumas das iniciativas tomadas por João da Cruz a esse propósito; ao se lançar nessa extraordinária tarefa, o religioso valeu-se de empreendimentos os quais planejamos aqui explicitar.

CAPÍTULO 1

A EPISTEMOLOGIA MULTIFACETADA DO TEMA INTERIORIDADE

1.1 COORDENADAS TEOLÓGICAS

É notório que *A Subida do Monte Carmelo (Sub.)*¹ desperte uma série de trabalhos que abordam a peculiaridade dos conceitos apresentados sobre o palco de uma terminologia tradicional, tanto filosófica como teológica. Uma aproximação a João da Cruz assume, de antemão, as riquezas e ao mesmo tempo as dificuldades no trato de assuntos epistemologicamente multifacetados, pois interessam a várias áreas de conhecimento. Consonante a isso, não seria desejável que uma pesquisa se inibisse quanto a esta particularidade: *A Subida* foca-se mais em valores situacionais que abstratos, e configura um programa de escalada espiritual jamais reduzível a um tratado sistemático de espiritualidade²; por conseguinte, seu valor doutrinal e pedagógico não se encerra num pesado esquema escolástico, mas se faz sentir pela abundância de simbolismos e no apelo à experiência (cf. RODRÍGUEZ, 1993, p. 152-153).

No decurso desta redação, serão tangíveis algumas indicações sobre a diversidade epistêmica que enreda os trabalhos relacionados ao *Doctor Mysticus*³ e, em especial, à *Subida*. No que diz respeito à interface Filosofia-Teologia, tais relações não carecem de

¹ Para essa obra, utilizaremos nas citações a abreviação “*Sub.*”, em razão do número de textos com que ela subsidia esta redação. Para *Cântico espiritual*, *Chama de amor viva* e *Noite escura*, atemo-nos ao primeiro nome do título, por vezes escrito no espanhol *Cántico*, *Llama* e *Noche*. Em referências e citações da *Subida* por comentadores, ou na edição das obras de João da Cruz, é comum encontrar a fórmula “1S 2,3”, equivalente à inscrição que adotamos ao escrever “*Sub.* 1,2,3”, indicando respectivamente o livro (I, II ou III), o capítulo (1, 2, 3...) e o número (1, 2, 3...). Os excertos em outra língua, incluso de comentadores, transcritos neste trabalho são de tradução própria, tendo-se priorizado a correspondência literal dos vocábulos. Assistir-nos-á a versão divulgada pela Editorial de Espiritualidad, de 1993, que usa como base o *códice de Alcaudete (Ms. 13 Q)*, atualmente conservado no Archivo Silveriano de Burgos. Recebe este nome por ter reaparecido no século XVIII no convento de Alcaudete, em Jaén, aos cuidados de frei Andrés de la Encarnación, quem trabalhava numa grande edição (cf. RODRÍGUEZ, 1993, p. 147). O material sobreviveu à desamortização e exclaustração, no século XIX, em que o convento foi abandonado e saqueado, vindo a ser reencontrado pelo padre Silverio de santa Teresa, em 1917 (cf. SÁNCHEZ, 2009). O *códice de Alba*, guardado no Archivo Carmelitas Descalzos, é usado para remediar as lacunas que se instalaram naquele documento principal (cf. RODRÍGUEZ, 1993, p. 148).

² “*Es obra en movimiento. Aunque tenga mucho de sistemática en el desarrollo, conserva el dinamismo que le viene del plan de escalada al monte y de búsqueda de amor en la noche. Escoge temas y medios, afirma y niega, desde la visual de un alma encendida en ansias de amor hacia Dios*” (RODRÍGUEZ, 1993, p. 153).

³ Pio XI proclama João da Cruz “Doutor Místico” da Igreja, em 1926.

complexidade, sobretudo quando está em questão uma temática mutuamente compartilhada. Além do mais, se no campo teológico a interioridade está associada a termos como contemplação, mística, oração e vida espiritual, em matéria filosófica atrelam-se palavras como meditação, introspecção, alma e subjetividade. Diante da variedade de acepções, será útil a distinção preliminar de alguns eixos.

Um significado teológico comum para “interior” é “espiritual”, conforme uma identidade que, para Louth (cf. 2004, p. 661), não está isenta das vicissitudes da Teologia Espiritual no Ocidente. Quando associado ao “interior”, o “espiritual” é abordado de maneira mais filosófica e de um ponto de vista mais individualista. Uma interioridade, nesse aspecto, é tudo aquilo que reporta à descrição de uma alma dividida entre as partes racional e irracional, em que o espírito (*noûs*), único elemento capaz de uma consciência pura da realidade última, visa um estado de tranquilidade (*apatheia*) em meio às moléstias causadas pelos desejos e outras agitações sediadas nas mediações do corpo. Tais prerrogativas são filosóficas, e introduziram na tratativa cristã da interioridade todo um quadro de definição das virtudes, da beleza e de metas de perfeição moral e espiritual.

Para fins de contraste, convém acompanhar o mesmo estudioso em como seria uma espiritualidade (cristã) sem esse toque filosófico de interioridade. Louth (2004, p. 660) reporta-se às noções bíblicas de “Espírito” e “coração”. O espiritual seria aquilo que designa uma relação vital com o Espírito Santo, em particular nas indicações aprofundadas pelos escritos paulinos e joaninos, nos termos de uma “habitação do Espírito em nós (Jo 14-16), [da] adoração em espírito (cf. Jo 4,24), [e da] ação do Espírito no batizado para incorporá-lo ao Filho, [e o] despertar do sentimento de comunicação com o Pai na oração, tudo isso em solidariedade com todo o cosmo (cf. Rm 8)”. De acordo com Louth, foi dessa face bíblico-teológica que os Padres cunharam um sentido de “mística”, referenciando uma “realidade interior” e oculta da vida cristã, que o Espírito manifesta e cujo sentido revela a quem se incorpore à Igreja e entre na intimidade do Verbo encarnado.

Uma acepção teológica de matriz bíblica também relaciona o “espiritual” à simbólica do “coração”, “termo bíblico que designa o centro da pessoa” (LOUTH, 2004, p. 661), ou seja, sua alma, a interioridade por meio da qual se aciona “a capacidade de entrar em relação com Deus” (LOUTH, 2004, p. 660)⁴. Com essa palavra se pretende acessar não só a afetividade ou

⁴ “Coração” assume as formas hebraica (*lév*), grega (*kardia*) e latina (*cor*). “Nos Salmos, o coração é o lugar da alegria (Sl 4,8; 15,9) e da tristeza (Sl 12,3), mas também medita (Sl 18,15; 48,4, etc.), procura a Deus (Sl 26,8), pode inclinar-se para ele e para os seus testemunhos (Sl 118,36.111ss etc.), pode ser perturbado (Sl 54,5; 108,22), ser partido (Sl 50,19), aliás um coração partido não será desprezado por Deus, e pode-se pedir um coração novo (Sl 50,12)” (LOUTH, 2004, p. 661.)

os sentimentos, mas os registros mais precípuos da reflexão e da tomada de decisão. Louth (2004, p. 661) afirma que falar assim de coração consiste em “designar a interioridade da pessoa, o que se chama alma, ou melhor, o *noûs* na tradição filosófica [...], mas sem o intelectualismo dessa tradição”.

Será então que o pensamento cristão, afluindo numa espiritualidade dirigida ao “interior”, percorreu uma vertente mais afetiva que intelectualista, ou mais hebraica do que grega? Qualquer afinidade filosófica que se descortinasse durante esse projeto deveria ser tida por menor importância?

Antes de visitarmos algumas ressonâncias de cunho filosófico, não poderíamos deixar de mencionar outras referências que ratificam a transversalidade do tema interioridade. A distinção de Paulo entre o homem interior e o homem exterior repercute em Orígenes e chegará com intensidade em Agostinho. Para Orígenes, o homem interior pode unir-se a Deus no amor, uma vez que foi criado a sua imagem e semelhança e assim está inclinado a despertar-se para a realidade espiritual e perceber com seus sentidos interiores o domínio de Deus; no entanto, com o pecado e a queda, o homem voltou-se para o exterior, precipitando-se num mundo em que se fazem sentir a reputação, as posses, a ambição e o consumo, de modo que o que lhe despontava espiritualmente transfigurado agora se lhes mostra materialmente desfigurado (cf. LOUTH, 2004, p. 662).

Esse quadro conclama por um retorno ao “interior”, condição em que se ausculta novamente a voz do Deus, tal como Agostinho (1973, X,27,38) se exprime numa descrição retroativa a sua vida pré-conversa: “Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga a tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós”. Temos em perspectiva que a relação entre um suposto “interior” e uma suposta coordenada “exterior” não carece de uma idiossincrasia em passagens das *Confissões*. No que se possa conter de um elemento moral e teológico, essas palavras comportam uma relação ao menos estruturalmente controvertida entre interior e exterior. Certos de que nos depararemos com outros jogos antitéticos no transcurso desse e outros escritos, juntamos outro exemplo: “Descei para subirdes, para subirdes até Deus, pois precipitastes-vos pensando elevar-vos contra Deus” (AGOSTINHO DE HIPONA, 1973, IV,12,19); “Vós [Deus], porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!” (AGOSTINHO DE HIPONA, 1973, III,6,11). Combinações semelhantes a essas, das quais poderíamos dizer paradoxais, também estão no texto

carmelitano de Teresa d'Ávila. Em sua metáfora da alma como um castelo de muitos aposentos, ela mesma explicitamente o indica:

Voltando [...] a nosso agradável e maravilhoso castelo, vejamos como se há de fazer para penetrar no seu interior. Parece disparate falar assim, porque se a alma é o castelo, claro está que não entra nele, sendo ambos uma só coisa. Com efeito, à primeira vista, pode ser desatino; é como dizer a alguém que entre numa sala onde já se encontra (TERESA DE JESUS, 1984, p. 20).

Também aqui as noções de “interior-exterior” parecem estar de tal modo dispostas ou amarradas a ponto de ser a nós representada uma estrutura da experiência mística cristã, hipótese que receberá embasamento mais sólido com a ampliação para outras verificações de testemunhos literários em *A Subida do Monte Carmelo*, em particular no que tange a elaboração de João da Cruz sobre o tema da interioridade.

No pensamento teológico, a interioridade também é trabalhada em gênero *narrativo*, pondo-se neste caso a narrar a queda original e a restauração final do homem. O nome de Orígenes se destaca nesse íterim, por retomar, segundo Louth (2004, p. 662), a distinção paulina entre homem interior e homem exterior. O primeiro “foi criado à imagem e semelhança de Deus e [...] pode, portanto, unir-se com ele no amor. O homem exterior é o homem voltado para fora, para o mundo percebido pelos sentidos; o homem interior é o homem voltado para dentro, para o mundo percebido pelos sentidos espirituais”. O Padre da Igreja requisita um olhar mais discursivo para o ordenamento original corrompido, em que não é mais suficiente dizer o “quê” (*quid*) do problema, e sim falar do “como” (*quod*). A questão da interioridade recebe dessas sondagens uma nova feição:

O pecado e a queda voltaram os homens para o exterior, de forma que eles se espalham no mundo exterior, que não é tanto o mundo físico, quanto o mundo julgado do ponto de vista das coisas exteriores – um mundo de reputação, de ambição, de posses e de consumo. A maior parte dos seres humanos estão a tal ponto enredados nele que a realidade espiritual lhes é estranha, ou antes, são estranhos a ela. Se eles se voltaram para o interior, se aceitarem ouvir o apelo de Deus, despertarão pouco a pouco para o mundo espiritual *de dentro*, se se pode dizer; e quando estiverem habituados com ele, seus sentidos espirituais despertarão (LOUTH, 2004, p. 662).

Percebemos como os mesmos elementos, antes reunidos descritivamente, foram agora expostos no decurso de uma história, ou seja, de uma narração não apenas concatenada racionalmente, como interpelativa. “Vencer-se” é, por exemplo, como Meschler (1923) enuncia o segundo de três princípios listados para sintetizar a vida espiritual, um encargo que,

segundo ele, “obriga-nos a uma constante introspecção e nos ensina o modo de nos avirmos, relativamente a nossa própria individualidade”. A vitória sobre si mesmo, atrelada como princípio de vida espiritual, confirma igualmente um princípio de interioridade. Na análise de Meschler (1923, p. 101), para vencer-se é preciso mortificar-se, e toda mortificação impõem uma regulação ao que é externo e interno. Na mortificação exterior, preservamo-nos de desvios e abusos empregando “nossas forças morais para manter na ordem e obediência os sentidos e faculdades do corpo”. Já a mortificação interior teria por mira “introduzir a disciplina e a ordem nas faculdades da alma, com o fito de afastá-las do mal e torná-las [vontade e inteligência] aptas para o bem” (MESCHLER, 1923, p. 105).

O expediente teológico da junção espiritualidade-interioridade também se é visto pela conjectura moral em que o espiritual opõe-se ao exterior enquanto aparente ou impuro. Essa percepção é-nos demarcada por Geraldo de Moura (cf. 1998, p. 111) ao indicar a dura exclamação de Mateus 23,25: “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que limpais o exterior do copo e do prato, mas por dentro estais cheios de rapina e de intemperança!”.

Da interioridade, enquanto tema de investigação teológica, sempre se servem investidas parenéticas, fato que para nós se torna um considerável indicativo a respeito do que vamos tratar em João da Cruz.

1.2 REFERÊNCIAS FILOSÓFICAS

O pensamento filosófico também promoveu historicamente a demarcação de uma seara de reflexões sobre a interioridade. Soa-nos passível de destaque que Abbagnano (2007e, p. 422), ao expor uma discussão a respeito, optou por mencionar nunca de maneira dissociativa: “O tema da oposição entre interioridade e exterioridade tornou-se [...] um tema clássico de toda filosofia que recorre à consciência como esfera de realidade privilegiada tanto pela sua certeza quanto pelo seu valor”. Esse comentário realça o quanto uma “interioridade” é filosoficamente inteligível sob o ângulo de contraste com uma “exterioridade”, além de articular com o polo de interioridade os sentidos ético e gnosiológico de “consciência”.

Além de o vocábulo “interioridade” ser por Abbagnano apresentado simultaneamente com “exterioridade”, esse estudioso situa como articulações mais discerníveis dessa temática as máximas articuladas por estoicos como Epicteto, Marco Aurélio e Sêneca, raízes por cujas inervações ulteriormente espalharam-se pelo Neoplatonismo e o Cristianismo.

Talvez possamos localizar em duas noções estoicas uma maior aptidão para um trato da chamada “interioridade” em âmbito filosófico. Reale e Antiseri (2007) julgam ser muito

pertinente à ética helenista a lei geral da *oikéiosis* (conservação) e a *adiaphoría* (indiferença). O primeiro termo expressa a tendência dos seres à autoconservação, de apropriarem-se de seu próprio ser e evitar tudo o que é contrário a si mesmo. A *oikéiosis*, que no caso do ser humano não se restringe ao que se passa com as plantas e animais, tem uma alta valência moral, tornando-se princípio de uma ética na qual o homem se dispõe a viver “conforme a natureza”, ou seja, “realizando plenamente essa apropriação ou conciliação [*conciliatio*] do próprio ser e daquilo que o conserva e ativa” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 289).

Drayfine T. Moura (2012, p. 114) externa o entendimento de que há uma relação direta entre esse privilégio do homem, que se chama razão (*logos*), e a virtude como sendo seu estado mais próprio e natural: “o homem age naturalmente quando segue a razão, e seguindo a razão se torna virtuoso”. Isso abre uma contundente perspectiva de interioridade, na medida em que o homem não mais se colocaria diante da natureza como um animal qualquer, mas dedicando-se a seguir a natureza de uma maneira mais perfeita do que qualquer outro ser, ao passo que pela razão ele é conduzido “a viver conforme a ordem natural do universo” e afastar-se assim da ignorância, que para o estoicismo é o vício.

Uma estimativa para o tema da interioridade filosófica forja-se desde a perspectiva de que o homem, dotado do atributo natural da razão, não se contenta apenas em estar no mundo, mas procura um modo de vida que satisfaça uma suposta “adequação com a natureza” (MOURA, 2012, p. 114). Sob este artifício, no caso dos estoicos, desenvolveu-se todo um discernimento quanto às coisas moralmente indiferentes e à figura do “sábio”. “Os indiferentes são um gênero de coisas que não são boas nem más, e que não influenciam na felicidade ou tristeza dos homens. [...] uma vez que somente a virtude é um bem, e somente o vício é um mal, todo o resto – como saúde, doença, riqueza, miséria, fama, glória, infâmia, etc. – não deve ser valorado” (MOURA, 2012, p. 114). Dessa sorte, o insensato é aquele que, por valorar tudo aquilo (a grande parte das coisas) que não pode ser nem bom nem mau, torna-se suscetível ao ímpeto de perturbações, enquanto que o sábio, em sua alma, está imune desse erro: ele se abstrai de dar opiniões (*doxái*), e assim não suscita paixões que o acometeriam caso aderisse a um juízo de valor (cf. MOURA, 2012, p. 115; cf. REALE; ANTISERI, 2007, p. 303).

Essas breves colocações sobre a doutrina estoica fazem eco a uma referência filosófica de interioridade, que Abbagnano seleciona para seu verbete e que podemos desdobrar com os comentários de Reale e Moura, mesmo estes apreciando de modo diverso o significado da

“apatia”⁵. Em todo caso, a menção a Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio diz respeito, mais precisamente, ao Neo-estoicismo, isto é, às feições do Estoicismo em solo romano. Quanto a isso, Moura e Reale concordam entre si: a leitura estoica por parte dos romanos foi particularmente estimulada pelo interesse por problemas éticos, políticos e antropológicos (cf. REALE; ANTISERI, 2007, p. 325), em detrimento de suas outras duas áreas de conhecimento, que eram a física e a lógica (cf. MOURA, 2012, p. 120)⁶. Isso sugere que estaria orientada para uma “interioridade” uma ética que não só influenciou no comportamento de nobres romanos, como veio a se espalhar para toda a população e tornar-se, segundo Moura (2012, p. 117), “semente da ética ocidental”.

Ainda que o Estoicismo romano não seja nosso objeto de pesquisa, podemos ao menos conjecturar que um levantamento sobre a “interioridade” encontre nessa escola filosófica alguns delineamentos fundamentais⁷. Conforme Reale e Antiseri (2007, p. 327), por exemplo, é Sêneca quem “descobre a ‘consciência’ (*conscientia*) como força espiritual e moral fundamental do homem”, de um modo que nenhum grego ou romano fizeram antes dele, tomando-a como “juiz de nossas culpas” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 333). É também Sêneca quem “pela primeira vez no pensamento clássico, fala da vontade como de uma faculdade distinta do conhecimento” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 327): a *voluntas*, que não possui no grego um correspondente exato, refere-se a uma função psíquica claramente distinta do conhecimento.

Como não supor uma “interioridade” nas sentenças de Marco Aurélio sobre o sentido e a caducidade da vida? O próprio título de sua obra *Solilóquios* (ou *Recordações*), escrita nos intervalos de suas campanhas militares, recompõe um momento de pausa para conversar (*locutio*), a sós (*solum*)⁸, consigo mesmo, donde brotam máximas sobre a “passagem

⁵ Para Reale e Antiseri (2007, p. 292), a “apatia” estoica significa destruir, extirpar ou erradicar totalmente as paixões; “o sábio não deixará sequer nascerem as paixões em seu coração, ou a aniquilará ao nascerem”. Segundo Drayfine T. Moura (2012, p. 122), a apatia não se confunde com a impassibilidade, e consistem em perspectivas até mesmo contrárias: “os estoicos não buscavam a aniquilação dos sentimentos da alma, mas os bons sentimentos (*eupátheiai*) que se caracterizavam por serem impulsos racionais, e que por isso se encaixariam muito mais no ideal de *ataraxia* (a imperturbabilidade da alma) do que no de *apatia* – que ficaria melhor como título do que eles mesmo [sic] chamam ‘ignorância’”.

⁶ Além da atenção ao estudo das paixões, outro ponto fundamental era “o enfoque na ética prática, que correspondia na maior parte das vezes, a aconselhamentos destinados a pessoas que buscavam a sabedoria, [...] o principal uso dado à filosofia estoica entre os romanos” (MOURA, 2012, p. 119).

⁷ Confirmando o propósito expositivo desta recapitulação, podemos logo referenciar a explanação de Hannah Arendt em *A vida do espírito*. Na história do pensamento ocidental, a descoberta do “homem interior” gradua-se com o desenvolvimento da faculdade da escolha, que tem no apóstolo Paulo um articulador, em Epicteto um expoente, em Agostinho em consolidador, mas em Aristóteles um precursor. O recorte agostiniano *questio mihi factus sum* (“tornei-me uma questão para mim mesmo”) é assim por Arendt vinculado à *proairesis* aristotélica, onde se é identificado o germe do “querer” (cf. ARENDT, 2000, p. 225-267).

⁸ Ernesto Faria (cf. 1962, p. 570, p. 930) baseia-se em Cícero para trazer o substantivo *locutio* (*loquutio*), *onís* como ação ou maneira de falar, e o advérbio *solus, a, um* no sentido próprio de só ou único.

inexorável [das coisas], sua monotonia, insignificância e substancial nulidade” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 331). De acordo com Salatino de Zubiría (2008, p. 63), os *Solilóquios* aurelianos não são um escrito destinado à publicação, mas o produto de uma “atividade auto-cognoscente”, o resultado de um movimento que assume a “forma discursiva de um diário íntimo ou de um caderno de anotações pessoais”. Zubiría debate esse diário de notas argumentando que suas características são irreduzíveis às teorias contemporâneas da autobiografia. Sem entrarmos nessa questão, para nós o que é pertinente é sua consideração sobre Marco Aurélio estar entre as últimas manifestações da ética estoica, e principalmente, sob o signo de Epicteto:

Um número nada extenso de dogmas fundamentais estoicos chegou até as mãos de Marco Aurélio de fórmulas gregas, resumidas, claras, contundentes, prontas para serem aplicadas diretamente às condutas diárias: a distinção entre as coisas que dependem de nós e as que não dependem, a certeza de que somente no homem descansa o juízo sobre as coisas, de que pensamento e vontade são os verdadeiros bens interiores, de que tudo o mais é supérfluo e deve deixar-nos indiferentes, de que o sábio deve alcançar ante coisas e sucessos resignação e renúncia (*sustine et abstine*) e deve conformar-se com a ordem natural e necessária dos acontecimentos graças a um sentido claro da providência universal imanente a tudo o que existe (SALATINO DE ZUBIRÍA, 2008, p. 65).

Recordemos que essa síntese da ética estoica foi-nos motivada por Abbagnano, que não só apresenta o verbete “interioridade” isoladamente, senão em oposição com “exterioridade”, e prioritariamente amparado pelos neo-estoicos romanos. Isso não nos deveria fazer pensar em termos rígidos de fundamentação, mas de modo mais brando, como uma referência irrecusável para confeccionarmos algum sentido para essa acepção. Por que não mencionar outros pensadores ou outras escolas filosóficas? O próprio Abbagnano assinala a “interioridade” como um tema não exclusivo ao Estoicismo, pois algo semelhante se passa em outras searas:

Neoplatonismo e cristianismo são responsáveis pela identificação da interioridade com a esfera da consciência e da exterioridade com a esfera do mundo a que pertencem as coisas naturais e os outros seres. O tema da oposição entre interioridade e exterioridade tornou-se, assim, um tema clássico de toda filosofia que recorre à consciência como esfera de realidade privilegiada tanto pela sua certeza quanto pelo seu valor (ABBAGNANO, 2007e, p. 422).

Acreditamos que para nosso objetivo mais imediato tenha ficado expresso o fato de a “interioridade” ser um tema transversal, que ocupa o cenário filosófico e teológico de ponta-a-ponta, inter cruzando-o em vários níveis. A menção a algumas escolas não significa

detrimento de outras, mas apenas a busca de se trazer um panorama de alguns traços, inevitavelmente eletivos, para aquilo que se pretende dizer com a palavra “interioridade”.

A “interioridade” é como se fosse um expediente filosófico: para Abbagnano (2007e, p. 423), mesmo em sistemas mais melindrosos como a metafísica do Espiritualismo e o método da introspecção, as expressões “realidade interna” e “realidade externa”, “mundo interior” e “mundo exterior”, ou ainda “objetos internos” e “objetos externos” são puramente metafóricas e, a rigor, não possuem sentido. Fica-nos mais lúcido que a “interioridade” não é uma coisa a se apontar como isso ou aquilo, mas um tema que, nomeado ou enunciado com este vocábulo, galga certa regularidade ao sintonizar-se com uma postura filosófica de sondar na realidade uma dimensão mais profunda, fator que retorna à pessoa e a impacta com novas atenções sobre si mesma, e que a desperta para a aquisição de novos sentidos.

Aludimos a um acento para cujo ineditismo os autores convergem discriminar em solo estoico. Segundo Barth (apud SALATINO DE ZUBIRÍA, 2008, p. 73), a psicologia estoica foi a primeira a cunhar “uma palavra peculiar para a consciência dos próprios estados internos, *synaísthesis*”, o que compreende de fato um *sensus* quanto aos estados psíquicos e suas disposições e debilidades⁹. Não obstante, tal elaboração soa decifrável com laços precedentes. Para Salatino de Zubiría (2008, p. 71), é “no suave perfume de antiquíssimas crenças pitagóricas e platônicas” que Marco Aurélio, seguindo Epicteto, “afirma que na mente habita o *daimon*, esse gênio, que não é senão *logos*, razão que conduz e governa a totalidade”. Essa razão que governa (*logos hegemonikón*) a realidade não se acomoda, contudo, à percepção dos acontecimentos, pois lhe injeta “a vontade do agir virtuoso” (SALATINO DE ZUBIRÍA, 2008, p. 73).

Todas essas construções favorecem que nos mantenhamos afastados de uma “interioridade” como “egotismo”, isto é, enquanto subjetivismo, culto ao eu, ou mais simplesmente a tendência a falar de si mesmo desmesuradamente, ou “a excessiva importância concedida a si mesmo e às vicissitudes da vida pessoal” (ABBAGNANO, 2007a, p. 308). Não está longe disso a crítica de correntes que “entendem a filosofia como uma espécie de autobiografia mascarada” (ABBAGNANO, 2007b, p. 580), ao passo que o “intimismo” (ou “estemismo”) também pode significar a atitude de “concentrar-se nas

⁹ No século XIX acendeu-se uma discussão em torno desses elementos, em que se mantiveram em lados opostos as investigações de Wundt e as contestações de Comte contra a “instrospecção”, ou seja, a “auto-observação interior, observação que o eu faz dos próprios estados internos”. Segundo Abbagnano (2007f, p. 580-581), a recusa da psicologia por parte da enciclopédia positivista das ciências pauta-se no princípio de que “o indivíduo pensante não pode dividir-se em dois”, pois seria impossível serem idênticos “o órgão observado e o órgão observador”. Isso abriu caminhos para o Behaviorismo.

experiências interiores” (ABBAGNANO, 2007b, p. 580), como o fazem especialmente poetas e literatos.

Basta acercamo-nos ao tema “interioridade” que, avançando sobre algumas porções de território, lidamos com uma centena de correntes filosóficas e matrizes conceituais. Resta então pontuar, para estes propósitos introdutórios, que o termo “interioridade”, na tradição filosófica, é mais bem representado por correlatos nos quais se destaca a palavra “intuição”. É raro vermos uma apresentação sistemática do vocábulo “interioridade” em dicionários; quanto à “intuição”, é comum vir associada a toda a história da Filosofia, por evocar nomes como: Platão e Aristóteles, Descartes e Kant, Husserl e Bergson (cf. FERRATER MORA, 1991, p. 222-224).

Em sentido geral, intuição designa “a visão directa e imediata de uma realidade ou a compreensão directa e imediata de uma verdade” (FERRATER MORA, 1991, p. 222). Enquanto Ferrater Mora sublinha a ausência de elementos intermediários para que haja essa “visão direta” chamada intuição, Comte-Sponville (2011b, p. 322-323) atenta para esse último fator: “*Intueri*, em latim, é ver ou olhar: a intuição seria uma visão do espírito, com tudo o que isso supõe de imediato, de instantâneo, de simples... e de duvidoso. Ter uma intuição é sentir ou pressentir, sem poder demonstrar nem provar”. Em suas definições, Mora privilegia o meio (imediatismo), Comte-Sponville concentra-se no modo (visão); em Brugger (1977, p. 238), encontramos a preeminência da finalidade: intuição é estritamente “a visão direta de algo individual existente, que se mostra imediatamente em sua concreta plenitude (isto é, sem intervenção de outros conteúdos cognitivos)”.

Conforme essas compreensões mais básicas, um conhecimento intuitivo pode ser contraposto às sensações, ou vir mesmo a prescindir da lógica dedutiva e do pensamento discursivo. A ausência de mediações e a conseqüente visão do objeto em sua “concreta plenitude” prescreve uma forma que, veremos na próxima seção, muito se assemelha ao êxtase. Seja como for, não ficamos desamparados em perscrutar a intuição como um elemento que atina, em âmbito filosófico, com o tema da interioridade. Um conhecimento de tipo intuitivo implica num mergulho em uma interioridade, supondo haver algo que não se confunde com as múltiplas mediações que obstaculizam uma compreensão mais nítida de algo. Mormente essa dificuldade, imaginemos ser nós mesmos isso a que visamos conhecer intuitivamente. Nesse caso, uma intuição torna-se inteiramente afim com a “introspecção”: “A observação de si por si, mas voltada para o interior, como uma autocontemplação do espírito” (COMTE-SPONVILLE, 2011a, p. 322).

Os dados pelos quais notamos convergir a interioridade com conceitos filosóficos em torno à consciência e à intuição/introspecção mostram o quanto seria apropriado um olhar atento para aspectos de ordem gnosiológica e, principalmente, antropológica. E como já alertamos, essa breve exposição testifica que satisfaçamos a necessidade de projetarmos uma relação da interioridade com termos relacionados à experiência mística.

1.3 RELEVÂNCIAS NA MÍSTICA

Antes de procedermos com uma síntese de noções que orbitam o tema da interioridade conjugando-o em áreas diversas do saber, propomos conceber no campo da Mística uma plataforma distinta da Teologia e da Filosofia, embora esteja a elas associada. Pensamos, a título de hipótese e armação inicial de pesquisa, que termos como “mística”, “êxtase” e “experiência” aditam-se à “interioridade”, favorecendo por sua evocação dentro de um plano epistemológico bastante singular. Não poderia ser diferente aqui a abrangência de nossa investida, pois nos vemos atendidos em ressaltar que a interioridade não é um assunto isolado; pelo contrário, é inclusive incogitável se não o tomarmos constitutivamente sob o esquadro de algum suporte.

Chegamos ao nosso objetivo se uma básica distinção do que seja “mística” nos colocar diante da noção de “interioridade”. É o que nos fornece Huot de Longchamp, separando uma acepção cristã antiga de uma iluminista moderna. Com a palavra “mística” quer-se então dizer a respeito de

uma tomada de consciência toda particular do mistério de Cristo, e é para evocá-lo que o termo entrou com Clemente de Alexandria (160-220) no vocabulário cristão: é místico o conhecimento do mistério, isto é, aquele que leva além da letra da Escritura e dos sinais da liturgia, até à realidade mesma daquilo que uma e outra designam, e que está oculto em Deus (HUOT DE LONGCHAMP, 2004b, p. 1162).

Em tal indicação é evidente uma relação intrínseca: se não houvesse uma interioridade para além da letra ou das manifestações rituais, não haveria razão em se falar de mística. Todavia para esse autor, o sentido cristão antigo deve ser discriminado do uso pelos românticos e iluministas:

A palavra “mística” perdeu toda precisão desde que J.-J. Rousseau e os românticos a aplicaram a todo o irracional frequentemente atribuído à coisa religiosa. Nós a restringiremos aqui a seu sentido cristão mais clássico, o de uma percepção de Deus por assim dizer experimental, de uma verdadeira festa da alma por ocasião do advento interior de Cristo: ela consiste “numa experiência da presença de Deus no

espírito, pelo gozo interior que dela nos dá um sentimento intimíssimo” [...]. Precisemos com um moderno: “Ali se descobre, vivido pelo místico na clareza de uma evidência, o que cada um de nós sabe por sua fé, aquilo de que cada um de nós vive” (HUOT DE LONGCHAMP, 2004b, p. 1162).

Conforme esse comentário, haveria uma tendência de se desqualificar a experiência mística identificando-a com a irracionalidade. Já o atributo de místico a uma percepção mais clara e profunda das coisas também revigora tal experiência com uma dimensão de interioridade. É através de expressões como “sentimento intimíssimo” e “gozo interior” que uma dita experiência mística quer-se fazer ouvir sobre uma difundida crítica da razão iluminista. Para Longchamp (2004b, p. 1162), o místico atesta uma interioridade inclusive contra congregados de uma religiosidade refém de práticas externas. Por esse ângulo, pode-se conceber que “uma continuidade fundamental liga Abraão ou Moisés a João da Cruz e a Teresinha do Menino Jesus, e estes se proibirão de jamais dizer outra coisa além do que está substancialmente atestado na Escritura e transmitido pela Igreja”.

A perspectiva em que se trata a mística como veículo de interioridade e a define como “sentimento intimíssimo” onde se goza do mistério não representa somente um contraponto à posição iluminista. A correlação com a interioridade tem por efeito fazer da mística uma autêntica “experiência”. Para um exame nessa linha, ocorre-nos que Bataille, na obra *A experiência interior*, reivindica para a mística o livre curso da experiência. Sua definição de “experiência interior” forja-se a partir de uma severa crítica ao que ele chama de servidão dogmática. Para esse autor, na assim chamada “mística”, o experienciar é seu único e exclusivo norte; a experiência mística ganharia dimensões de excelência por superar os limites confortáveis do saber e desprender-se da tutela de agentes institucionais, o que resultaria, é claro, em condições de total desorientação e vertigem.

Entendo por *experiência interior* aquilo que geralmente chamam de *experiência mística*: os estados de êxtase, de arrebatamento, pelo menos de emoção meditada. Mas penso menos na experiência *confessional*, à qual foi preso ater-se até agora, do que numa experiência nua, livre de amarras, mesmo de origem, a qualquer religião que seja. É por isso que não gosto da palavra *mística*.

Também não gosto das definições estreitas. A experiência interior responde à necessidade em que me encontro – e comigo a existência humana – de colocar tudo em jogo (em questão), sem repouso admissível. Esta necessidade já atuava, apesar das crenças religiosas, mas ela tem consequências ainda mais completas na falta dessas crenças. Os pressupostos dogmáticos deram limites indevidos à experiência: aquele que já sabe não pode ir além de um horizonte conhecido.

Quis que a experiência conduzisse lá onde ela própria quisesse, e não levá-la para qualquer fim preestabelecido. E digo logo que ela não leva a porto nenhum (mas a um lugar de extravio), de que segui com um rigor mais áspero um método no qual os cristãos foram exemplares (eles seguiram este caminho até o ponto que o dogma o permite). Mas essa experiência nascida do não-saber aí permanece, decididamente. Ela não é inefável, não a traímos se falamos dela, mas nas questões do saber ela

furta até mesmo ao espírito as respostas que este ainda tinha. A experiência não revela nada e não pode fundar a crença, nem partir dela (BATAILLE, 1992, p. 11-12).

Nós lemos nessas palavras de Bataille os desdobramentos de uma interioridade fundada exclusivamente na experiência. É por Bataille qualificada de “interior” uma experiência que se desarraigou do estreito campo protegido pelos sistemas religiosos de sentido. Só merece ser chamada, sem ressalvas, de “mística” uma experiência que assuma o lugar de extravio e contrassenso em relação a quaisquer fontes dispensadoras de significação. A experiência, segundo Bataille (1992, p. 12), “é o colocar em jogo (à prova), na febre e na angústia, aquilo que um homem sabe pelo fato de ser”.

Enfatizando o valor e a autoridade intocáveis da experiência, afirma: “A experiência interior, não podendo ter princípio nem em um dogma (atitude moral), nem na ciência (o saber não pode ser o seu fim ou a sua origem), nem em uma procura de estados enriquecedores (atitude estética, experimental), não pode ter outra preocupação nem outro fim senão ela própria” (BATAILLE, 1992, p. 14). Apesar de, por exemplo, a Igreja cristã ou o Islã colocar o valor da experiência na autoridade do Deus (cf. BATAILLE, 1992, p. 15), essa não parece ter sido a orientação de João da Cruz. Este, como Santa Teresa, diferenciam-se efetivamente de Dionísio Areopagita, que em *Nomes divinos*, por um instante (cf. I,5), aposta na experiência negativa, mas em momento seguinte (cf. I,7) recobra as supradeterminações da teologia positiva e revelada.

Huot de Longchamp trazia acima o nome de João da Cruz para infundir força e continuidade numa tradição que se justifica com a qualidade de “mística”. Desta vez, é Bataille quem persegue a mesma condição, só que tecendo uma conclusão totalmente diferente: para que os êxtases de João da Cruz, enquanto uma experiência interior, sejam uma mística, é inapelável que eles portem algum elemento de ruptura com a égide dos sistemas estabelecidos.

A respeito das “visões”, das “palavras” e das outras “consolações” comuns no êxtase, São João da Cruz demonstra, senão hostilidade, ao menos reserva. A experiência para ele só tem sentido na apreensão de um Deus sem forma e sem modo. A própria Santa Teresa só dava valor, no fim, à “visão intelectual”. Da mesma maneira, considero a apreensão de Deus, fosse ele sem forma e sem modo [...], como uma parada no movimento que nos leva à apreensão mais obscura do *desconhecido*: de uma presença que não é, em nada, mais distinta do que uma ausência (BATAILLE, 1992, p. 12-13).

Seja mais ou menos estrondosa a divergência entre autores, estamos certos de que as construções joãocrucianas em *A Subida* possuem uma índole místico-revolucionária, pelo que

se deve conceder grave peso ao estudo da interioridade nessas páginas. Para usarmos a declaração de Bataille (1991, p. 16), “é preciso *viver* a experiência” a ponto de só se convocar a inteligência não para dar garantias de familiaridade e segurança, e sim para dramatizar a destruição das barreiras, pois “caindo nas trevas do não-saber, [João da Cruz] atinge o extremo do possível” (BATAILLE, 1992, p. 19).

O termo “experiência” poderia ser convocado para fazer parte desse conjunto de acepções de “interioridade”, especificamente ao se tratar de experiência num caráter pessoal, ou seja, onde não falta “a participação da pessoa que fala nas situações de que se fala” (ABBAGNANO, 2007c, p. 406). A conquista de uma “interioridade”, guardadas as proporções, é uma forma de averiguação de uma experiência mística ou religiosa, ou para nos exprimirmos com Brockelman (2001, p. 35), de uma “experiência não-conceitual”, na medida em que a experiência mística “não é uma concepção ou hipótese filosófica, mas uma *consciência experiencial* de e identificação com a *realidade* ou *efetividade* inexplicável e transcendente de tudo que é, incluindo a nós mesmos”.

Vista nesse ângulo, essa interioridade experiencial assemelha-se ao “êxtase”, de modo que seja esse um termo que também elegeríamos para se associar aos significados místicos de interioridade. Segundo Abbagnano (2007d, p. 420), o termo é limítrofe com as filosofias alexandrina (Fílon) e neoplatônica (Plotino), que o compartilham num sentido geral de “fase supra-intelectual da ascensão mística para Deus, fase em que a busca intelectual de Deus cede lugar a um sentimento de estreita comunhão ou mesmo de identificação com ele”.

Ao passo que na linguagem comum êxtase significa “arrebatamento, pasmo ou exaltação”, as formulações que chegaram à mística medieval, diz-nos Abbagnano (cf. 2007d, p. 421) – transmitidas sobretudo por pseudo-Dionísio Areopagita que chamava de “deificação” ao grau mais elevado dessa ascensão –, são listadas com Bernardo de Claraval (*excessus mentis*), Ricardo de S. Vítor (*alienação*), Boaventura (*douta ignorância*), e se seguiram nos alemães do século XIV (Eckhart, Suso, Tauler) e em Giordano Bruno (século XVI). É frequente expressar o êxtase na linguagem do amor como unidade, ou como uma conjunção que põe fim à alteridade. É essa ainda a tônica do *excessus* ou *raptus mentis*, por cuja terminologia a alma é comparada à gota de água que adquire a cor e o sabor do vinho onde é dissolvida.

A interioridade resguarda uma ampla interface com o fenômeno da mística. Para Fernando Urbina (1956, p. 200), “o fenômeno imediato que vê o homem místico ao iniciar seu caminhar interior é precisamente este caráter de interioridade”, e que no vocabulário tradicional da ascética é indicado por “recolhimento”. “O homem que começa o caminho

místico aparta-se do mundo exterior e descobre nesse ‘dentro’ umas riquezas interiores que vai aprofundando progressivamente” (URBINA, 1956, p. 201), fechando as janelas dos sentidos para abrir-se à recollecção em zonas cada vez mais profundas e talvez nunca antes visitadas.

1.4 SÍNTESE DE ACEPÇÕES

A consulta a alguns verbetes nos auxiliou na composição da interioridade, entendida jamais em sentido único ou absoluto, e sim nos quadros mais relativos de um arranjo. Dispomos de uma plataforma para dizermos que o tema da interioridade possui determinados traços que, se identificados, possibilita-nos enunciá-los com base em certa terminologia. É importante frisar que se trata de um tema epistemologicamente compartilhado entre Teologia e Filosofia. Acreditamos, na verdade, que a interioridade sedimenta-se teológica, filosófica e misticamente. Como dissemos, não faz parte de nossas ações esquadrihar cada uma dessas matrizes teórico-epistemológicas. Estamos sob a advertência de que João da Cruz não é alheio a tais influxos, e não ficaríamos de modo algum surpresos que um e outro comentador venha a acentuar em sua obra algum desses aspectos. Todavia nossa questão se põe em outro nível: como João da Cruz recepciona o tema da interioridade? Como ele o trabalha? É em vista dessa indagação que nos colocamos atentos à maneira como a interioridade atravessa a reflexão desse carmelita, principalmente na mencionada obra. A interioridade é um tema comum e universal; em sua tratativa haveria alguma singularidade ligada ao nome de João da Cruz?

Em sua obra debruçam-se pesquisadores de vários campos e tendências. A interioridade em seus escritos é filosoficamente vista em termos de reflexão, introspecção ou consciência, de que os trabalhos de Baruzi e Morel são um exemplo (cf. RUIZ SALVADOR, 1992, p. 59). De um ponto de vista mais teológico, a interioridade é filtrada como uma questão da espiritualidade; nesse sentido, aos nos perguntarmos pela vida interior, estamos na realidade interessados para uma dimensão espiritual, que em João da Cruz é bastante acintosa em função de nela verem-se solicitados constituintes bíblicos de matriz paulina (o homem interior) e joanina (a inabitação do Verbo). A Psicologia não fica à mercê dessas vertentes, pois faz parte de seu escopo a interioridade como mística, e a mística como fenômenos extáticos, donde não carecem os recursos para descrever técnicas comparativamente empregadas em contextos orientais (cf. RUIZ SALVADOR, 1992, p. 66-67).

O fato de que João da Cruz possa ser objeto de diferentes olhares não é para nós mais relevante que a indicação de que em sua concepção de interioridade há diferentes olhares a serem integrados, sob pena de se descaracterizar a elaboração joãoocruciana mais genuína. Surge então a necessidade de conhecermos como o tema se manifesta terminológica e doutrinalmente.

Acreditamos que um quadro da variedade de acepções conexas ao tema da interioridade será muito útil não apenas para protocolarmos aqui uma síntese, como para nos familiarizarmos com a pluralidade epistemológica de nosso estudo. Há de se advertir para a porosidade que caracteriza o relacionamento entre as colunas, já que as dispomos para atender a um requisito didático dessa exposição. O tom introdutório com que foram distribuídos os termos e anotações a seguir, em certo sentido, desdobra e estende a noção da interioridade; porém, noutro ângulo, apenas revelam a pluralidade que a define.

Acepções de “interioridade”		
<i>Teológica</i>	<i>Filosófica</i>	<i>Mística</i>
<ul style="list-style-type: none"> - Contemplação - Oração - Espiritual (vida) - Coração - Moral (perfeição) - Mortificação (disciplina) - Interior-exterior (jogos antitéticos) - Narrativa (abordagem) 	<ul style="list-style-type: none"> - Meditação - Introspecção - Intuição - Alma (partes) - Razão (atributo natural) - Subjetividade - Consciência (ética) - Autocognoscente (atividade) - Mundo e existência (sentido) - Exterioridade (contraste) - Discursiva (abordagem) 	<ul style="list-style-type: none"> - Êxtase - Elevação - Inexplicável (realidade) - Íntimo (sentimento) - Gozo - Recolhimento - Experiência (abordagem)

Tabela 1: Acepções de “interioridade”.

Esse quadro fomenta uma interrogação sobre a tendência, o modo, a peculiaridade relativa à presença da interioridade em João da Cruz. Há na *Subida* algo que nos mostre uma originalidade ao se abordar esse tema? Para um intento como esse, como nos serviríamos de uma ancoragem filosófica?

Em posse dessas duas questões nos esforçaremos, no próximo capítulo, em levantar os traços gerais da noção de interioridade em João da Cruz. Começaremos pelos dados textuais, avançando em seguida em considerações de cunho hermenêutico.

CAPÍTULO 2

TRAÇOS GERAIS DA NOÇÃO DE INTERIORIDADE EM JOÃO DA CRUZ

2.1 OPOSIÇÃO DINÂMICA E PARADOXAL: FOCOS DA HERMENÊUTICA INTEGRALIZADORA

Para estudarmos o tema da interioridade, temos de visualizar onde ele contribui na composição mais geral dentro de uma obra. Gostaríamos de apresentar a variedade de expressões com que trabalham alguns comentadores. Federico Ruiz Salvador (1990, p. 20), no artigo *Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista*, redige os termos “antinomia”, “antítese” e “contraste”, aos quais se acrescenta o vocábulo “binômio” (RUIZ SALVADOR, 1992, p. 54) em *Interioridad psíquica y espiritual en San Juan de la Cruz*¹⁰. José Damián Gaitán (cf. 1995, p. 43, 78, 92), em *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, faz uso de “antítese” e “dialética”. Parece que ao se deparar com antinomias nos escritos de João da Cruz, muito importa a maneira de lidar com elas, o que repercute diretamente no objeto de nossa pesquisa. A interioridade deve ser analisada sob a formulação do composto “interior-exterior”, supondo ser intrínseca a ele uma “tensão dialética”, conforme a expressão de Mancho Duque (1982, p. 39).

Como podemos notar, qualquer um que se aproxime dos temas abordados por João da Cruz defronta-se com conflitos e contraposições dando-se, recorrentemente, entre o homem e Deus, o sentido e o espírito, a substância e a superficialidade das coisas. Espírito-carne, luz-trevas, vida-morte etc.: impressiona tanto “a presença simultânea de elementos tão heterogêneos” (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 46), que é necessidade de maior ordem a escolha de uma leitura que não os descaracterize¹¹. Uma expressão que vem sendo lançada a

¹⁰ Nesse trabalho, também se apresenta a palavra “contraste” (RUIZ SALVADOR, 1992, p. 50).

¹¹ Em função desse cuidado especial, Ruiz Salvador (1990, p. 46) entende que o neoplatonismo constituiu-se como uma influência geral na espiritualidade do século XVI; impregna a obra de João da Cruz, porém não decide concretamente o significado de sua doutrina. Além de se tratar de uma resposta “espontânea e evasiva de alguns autores”, não seria suficiente recorrer ao dualismo neoplatônico como chave explicativa para a “complexidade de elementos e atitudes” articulados pelo místico carmelita. O neoplatonismo responderia pelo

fim de demarcar essa orientação medular é “formulação integradora”, que Luiz Aranguren (1974, p. 104-105) oferece em sua obra *San Juan de la Cruz* e Ruiz Salvador (cf. 1990, p. 31) a segue. Ela se aplica aos contrastes, a todas as relações antinômicas que se arrolam nas obras de João da Cruz ou em questões levantadas por estudiosos, como a respeito das afinidades entre linguagem e mensagem, teologia e mistagogia, vida e obra, prosa e poesia etc.¹²

Ruiz Salvador propõe essa maneira *integral* – ele a chama de “integração” (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 47) ou “hermenêutica integrada” (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 23) – para se pensar toda a variedade de contrastes sobre um eixo dinâmico que, ao invés de excluir um elemento em detrimento do outro, compreende-os simultânea e dialeticamente. A razão talvez que melhor justifique o uso deste termo, “dialética”, é para mostrar que diversas categorias teóricas como “renúncia”, “negação”, “vazio” etc. não podem ter seus significados entendidos quando analisados separadamente, pois somente quando se juntam é que ganham maior força expressiva (cf. DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 92).

Segundo o critério da integração, não é apenas antiquado como também fragmentário todo estudo que desmantele os esquemas antitéticos do texto de João da Cruz, pois são estes que conferem à obra um tônus característico: “de contrastes e antinomias está infestada a obra sãojoanista. E não se referem a pontos marginais, senão que ocupam seus centros mais vitais. Às vezes se trata de antíteses que afetam mais à linguagem, ao afeto espontâneo ou buscado da expressão. Pelo geral, alcançam às estruturas mesmas da experiência e do pensamento”

problema das fontes (de onde vêm as antinomias?), mas não teria igual préstimo para o problema hermenêutico (como entender as antinomias?). Por outro lado, o dialético é um dos aspectos que persuadem Bezerra e Bezerra (2012, p. 215) quanto à influência de Plotino em João da Cruz. Para eles, “o *Cântico Espiritual* é a prova cabal de que a tradição cristã, na sua formulação apofática, segue uma linha interpretativa que remonta inegavelmente ao neoplatonismo plotiniano. Plotino será amplamente lido graças à sua estrutura triádica (o uno, o ser e a alma) e incorporado à literatura sanjuaniana. A questão que propiciará uma visão negativa do sagrado reside, paradoxalmente, na busca de definição do que venha ser o verdadeiro conhecimento ou, o que seria o mesmo, a sabedoria”. O aspecto relacional é decisivo para compreender o pensamento plotiniano e seu sistema henológico (*henosis* > união) de continuidade e descontinuidade, identidade e diferença entre o Uno e a multiplicidade. A dialética seria então a “ferramenta que eleva o filósofo ao extremo do próprio pensar”. Isso pressupõe que a razão, mesmo reconhecendo-se limitada, também exige de si uma autossuperação, dispondo-se a um processo de transcendência “que determinará a união da inteligência (*noûs*) com o que lhe antecede, isto é, o Uno”. Sánchez (cf. 1990, p. 84-86) acredita, como premissa metodológica, que ao menos o contato de João da Cruz com pseudo-Dionísio deu-se no contexto de uma leitura pessoal, mediada pelas limitadas possibilidades que o século XVI oferecia para entrar no mundo da Patrística e encontrar nela um Agostinho ou um Gregório Magno. As lições desses autores místicos eram mescladas aos manuais escolásticos de Salamanca, ou dispostos fora de contexto em alguns florilégios, e ainda no Breviário, ao qual João da Cruz tinha maior assiduidade. Em todo caso, Bezerra e Bezerra (2011, p. 227) aderem ao entendimento de que “pensadores como Platão, Plotino, Santo Agostinho consolidaram uma base teórica que impregna o texto sanjuaniano de elementos, por um lado metafísicos e, por outro, mundanos [...]”.

¹² Esse panorama hermenêutico, aplicado ao conjunto da obra de João da Cruz, é expoente no campo das discussões sobre a relação entre prosa e poesia, onde, além de Aranguren (1974, p. 105-106), Ruiz Salvador (cf. 1990, p. 29) cita como teóricos da integração: Cristóbal Cuevas (em “La literatura, signo literário. La literatura como signo de lo inefable: el género literario de los libros de San Juan de la Cruz”, de 1981), Colin P. Thompson (“El poeta y el místico”, de 1985) e, já sem a mesma veemência, Domingo Ynduráin (em “Introducción” à coletânea de poesias de João da Cruz, de 1983).

(RUIZ SALVADOR, 1990, p. 20). Pensando assim, dá-se a possibilidade de imaginar os contrastes não apenas como pares alastrados pela obra joãocruciana; revertendo as posições, é a obra de João da Cruz que estaria fundamentada em contrastes. Sua produção teria uma estruturação antinômica.

A perspectiva integralizadora de fato oferece um panorama que de outro modo não seria visualizado. Ela permite falar não apenas de contrapostos, mas também de uma *relação paradoxal* entre os contrapostos. Ela é ainda contundente em afirmar pela primazia da experiência (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 31), proporcionando uma pedra de toque para o que, ao invés, seria sentido como divagações isentas, desconexas ou pouco sistemáticas. Se há uma relação peculiar entre interior e exterior em João da Cruz, é provável que ela tenha sido talhada no molde que estabelece o intercâmbio (bilateral) entre vida e obra, experiência e escritos:

Em sua vida e pessoa, João é ele mesmo um *homem interior*. Esta qualificação aparece com frequência na imagem que ele tem ou recordam seus contemporâneos. Entendem a interioridade em sua dimensão primordialmente teologal: homem de trato íntimo e constante com Deus; e também como centro de sua existência cotidiana e contato com pessoas e coisas. Dão-lhe também alcance psicológico: homem recolhido, inclinado à solidão, reservado, introvertido, amigo do trato espiritual (RUIZ SALVADOR, 1992, p. 47-48).

Sobre o aspecto da integração, a correspondência entre escritos e biografia, ou mesmo o diálogo que as obras de João da Cruz estabelecem entre si, acena para a necessidade de uma postura hermenêutica que não atenda à conveniência de amputar quaisquer antinomias. Isso vale para o fato de não haver informações biográficas sobre João da Cruz em seus próprios escritos, embora neles de algum modo estejam refletidas as qualidades do autor. O ensino oral, que constitui uma fonte primordial para a prosa joãocruciana, emana dos afazeres diários do religioso, cujos pensamentos são postos em operação no âmbito mesmo das contingências de seu entorno sociocultural.

Entre as experiências de vida que fecundam toda sua obra se contam todas: a vida de oração, o contato com a natureza, o trabalho manual intensivo e esgotador, os tempos “perdidos” em longas viagens e em serviços fraternos frequentes, o fato mesmo de não viver e pensar as coisas para logo escrevê-las. Seu mesmo caráter afetivo, enérgico, afável, firme, serviçal, silencioso... Toda esta experiência vital é a que dá a seus escritos densidade, calor, realismo. O leitor o percebe, sem saber de onde nasce, porque não encontra anedotas, datas, nomes de pessoas ou lugares (RUIZ, 1990, p. 22).

Inicialmente, o binômio vida-obra se apresenta como uma desconcertante dissociação; isso impõe um desafio para o olhar integrador que tende a recuperar conexões antes insuspeitas. O contraste entre a experiência vivida e a obra escrita não se afirma então sob um incomunicável hiato entre esses polos, e, sim, em adequação com uma hábil assimilação de acontecimentos transcorridos.

Teixeira Leite Penido (1949, p. 118) resgata um relato do processo de canonização que reforça o escrito. Afirma ser o único exemplo concreto de como João de Cruz instigava à prática desses preceitos: “em viagem com alguns frades, estes convidaram-no a visitar uns edifícios magníficos que o marquês de S. Cruz estava construindo; replicou o Santo: ‘Nosso caminho não consiste em ver, mas antes em não ver’”. Um sentido de integração vida-obra consistiria em pensar esse episódio como um compêndio vivo da doutrina expressa na *Subida*. Traços dessa confluência também seriam as narrativas descortinadas por Teófanês Egido, reportando diretamente ao livro terceiro os serviços de enfermagem do jovem Juan de Yepes aos sífilíticos do hospitalário jesuíta em Medina do Campo. As instalações contavam com médicos e cirurgiões, cerca de cinquenta leitos e uma farmácia.

Apesar de tudo isso, não se deve pensar que aqueles hospitais disfrutavam de instalações ao estilo dos modernos, com seções administrativas e laborais perfeitamente diferenciadas. Dá a impressão de que o enfermeiro convivia com os enfermos dia e noite. Mais tarde, frei João teria sempre um trato natural com seus frades aflitos de doenças, de epidemias, de peste, em tempos andaluzes. Não é fácil desvincular estas experiências medinenses de familiaridade com sífilíticos e similares em condições sanitárias imagináveis das observações posteriores, muito de acordo, por outra parte, com a sensibilidade e as percepções olfativas de então (EGIDO, 1990, p. 358).

O excerto alude à passagem onde João da Cruz analisa que o olfato, quando não põe seu gozo em Deus e sim nas coisas sensuais/sensíveis, levará a alma a sentir asco dos pobres por causa do mau cheiro, a ter pouca inclinação a servir e baixo rendimento de coração para os afazeres discretos (cf. *Sub.* III,25,4). Mais uma vez, conteúdos textuais se reportam prontamente aos fatos da vida.

Haveria ainda um nível mais profundo e exigente para se apoiar a integração a propósito do binômio vida-escritos. Para compor uma ilustração, tomaríamos no livro primeiro da *Subida* um trecho onde o autor exorta explícita e eloquentemente para a noite dos sentidos:

A causa por que lhe é necessário à alma, para chegar à divina união de Deus, passar esta *noite escura* de mortificação de apetites e negação dos gostos em todas as coisas, é porque todas as afeições que têm nas criaturas são diante de Deus puras trevas, das quais estando a alma vestida, não tem capacidade para ser ilustrada e

possuída da pura e simples luz de Deus, se primeiro não as rechaça de si, porque não pode convir a luz com as trevas (*Sub. I,4,1*).¹³

Esses conselhos desenham um perfil comportamental ascético, meticulosamente vigilante contra qualquer projeção de regozijo, bem-estar ou gozo. Parecerá, todavia inexpugnável a contravenção entre essas palavras e as que tomamos da seguinte nota biográfica:

Entre seus gestos e estilo de vida encontramos intenso exercício da sensorialidade, trato frequente com as pessoas, viagens e contatos com o entorno humano e cultural, apreço de qualidades e bens temporais, expressividade espontânea nas celebrações religiosas e nas recreações; coisas que não deixaram seu correspondente exato na obra escrita (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 23).

Tais considerações pedem por uma integração mais ousada, que suplante certo patamar de correspondências para se alcançar um nível mais arrojado de interação. Uma maneira de se falar disso é mostrando não haver a chamada “isenção” (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 31): na obra de João da Cruz, nada é alheio àquilo que na vida e no magistério oral se responde com rigoroso empenho. Tudo aquilo que em sua vida pareceria destoar de seu ensino registrado em prosa está na verdade integrado em pontos de conexões mais recônditos e essenciais.

Rodríguez (1990, p. 381) explora esse critério hermenêutico pelo seguinte viés: “nestas páginas quero me fixar particularmente naquilo que nos descobrem certas maneiras chorosas de escrever que são como a ferida pela qual respira João da Cruz”. Isso não quer dizer que a obra assuma um aspecto sofrível e lamurioso, mas é dado historicamente verificável que seu pressuposto inicial se traduz numa importante união entre pensamento e sentimento, ou seja, entre o que ele sentiu ao viver e pensou ao escrever. Eulogio Pacho (1990, p. 64) vê nisso uma explicação de por que João da Cruz suscitar o interesse de leitores sem suas mesmas preocupações religiosas. A “vibração espiritual de sua pena”, expressa, não o revela como escritor cerebral e sem emoção; ao contrário, “até nos escritos mais doutrinários ou teorizantes ressoa inconfundível o sentimento do vivido e apreciado. O ideológico anda sempre envolto de sentimento e paixão”.

Lástimas, compaixões e lamentos, danos e retrocessos, admirações e progressos, advertências e bem-aventuranças são alguns ingredientes que se combinam para formar, em

¹³ “La causa por que le es necesario al alma, para llegar a la divina unión de Dios, pasar esta *noche oscura* de mortificación de apetitos y negación de los gustos en todas las cosas, es porque todas las afecciones que tiene en las criaturas son delante de Dios puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida, no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí, porque no pueden convenir la luz con las tinieblas” (*Sub. I,4,1*).

breves páginas, “um mundo de conflitos, de denúncias proféticas, de inefabilidades, de imensidões, de quereres, de lástimas, de silêncios” (RODRÍGUEZ, 1990, p. 381), num espírito antes peralta e enamorado do que frio e distante. Urge assim acolher João da Cruz em seu modo dialético, sob a pena de arbitrar (ao bel-prazer) por uma linha de características em aversão a outras. Os contrastes não são elementos que adornam os escritos; mais fundamentalmente, estes se servem deles para emergirem a partir de uma matriz antinômica.

João da Cruz reúne obras de estilos contrapostos. Ao parecer de Ruiz Salvador, em vista disso seria indesejável dar livre curso às próprias preferências para se esquivar do labor necessário à hermenêutica integral. O comentador indica justamente o modo de contraste para tomar as obras de João da Cruz segundo um esquema mais completo e menos sujeito à livre inspiração. Nessa perspectiva, teríamos: *Cântico espiritual* e *Subida, Noite e Chama, Ditos de luz e amor* e *Cautelas*. Não seriam menores os contrastes na compilação de dois grandes blocos: *Subida-Noite* e *Cântico-Chama*.

Quem tenha lido os componentes de um e outro bloco teve de notar as divergências. Começando pelo mais superficial, a do estilo: duro e seco, analítico e triturador, em tom de crítica e exigência ascética, na *Subida*; pelo contrário, lírico e experiencial, descritivo e estimulante, impregnado pela graça mística, no *Cântico*. A tonalidade da linguagem revela a atitude correspondente quanto às ideias. *Subida*: Deus transcendente e longínquo, o homem dividido e desfigurado, a criação ofuscada e enganosa. *Cântico*: Deus generoso e comunicativo, o homem iluminado pelos dons recebidos e o amor, a criação transformada pela bondade e a graciosidade de Deus (RUIZ, 1990, p. 26).

Ao invés de “optar”, Ruiz Salvador (1990, p. 27) indica o “integrar”; ao contrário de eleger um polo em descarte do outro, sintoma de uma perturbação ante o vigor intrínseco da obra joãocruciana, diz ser dessa ordem a autenticidade do pensamento de João da Cruz. Os contrastes impõem aos escritos do reformador um “equilíbrio singular, essa mescla inverossímil, que fazem sua obra *única*” (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 28), equivale dizer, portadora de uma “*totalidade irrompível*”.

O arranjo vida-obra estaria para Eulogio Pacho (cf. 1990, p. 63-64) determinando aquilo que o próprio João da Cruz estabelece na *Subida* como sendo o justo lugar das manifestações artísticas. Recordar-se de duas passagens no livro III para exemplificar duas modalidades de artes: a oratória (cf. *Sub.* III,45,5) e a sacra artesanal (cf. *Sub.* III,38,2): “Desses e outros textos, fáceis de recolher, deduz-se que frei João não persegue em sua prosa a arte pela arte. Sua finalidade não é estilística nem literária, senão espiritual” (PACHO, 1990, p. 64).

Vemos que a relação vida-obra pleiteia o esforço de considerar, simultânea e ordenadamente, os interesses pedagógicos (doutrina) e literários (arte) nos escritos de João da

Cruz. Conforme o parecer de Penido (1949, p. 107): “o literato, ainda que ignore ou despreze a mística, admira João da Cruz, poeta. Deliciam-se aquelas estâncias em que arde tão intensa chama”. A linguagem dos escritos é calibrada para auxiliar os propósitos magisteriais de João da Cruz, pois a manutenção de formas expressivas e atraentes só tende a ampliar a eficácia do ensino (cf. PACHO, 1990, p. 64). Ainda que sua obra exerça sobre o leitor um encanto literário, “a finalidade suprema e primordial do magistério escrito foi e é a de ensinar o itinerário da santidade” (PACHO, 1990, p. 58), em íntima conjugação com a vida. E como suas obras alcançaram tal acabamento literário e linguístico, “deve atribuir-se o mérito a seu gênio artístico natural” (PACHO, 1990, p. 62); além do mais, de um ponto de vista estritamente técnico, o desempenho redacional de João de Cruz sinaliza para uma exímia capacidade em letras:

Tanto os teólogos como os literatos já se aperceberam, de certo modo, da importância que tem a biografia na interpretação dos escritos sãojoanistas. Ao menos, para tirar uma conclusão: João da Cruz não é um autodidata. Estudou a técnica e as grandes obras da literatura, especialmente nos anos de juventude em Medina do Campo, e seguiu lendo muito mais. Estudou tratados e autores de filosofia e teologia, particularmente em Salamanca, mas também em datas e lugares sucessivos (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 22).

Na *Subida*, vida e obra, ou experiência e escritos, travam uma relação intrínseca; deve-se supor igualmente acerca da interioridade. O exclusivismo de uma dimensão tem efeito mutilador, comprometendo uma hermenêutica mais integral da obra. Tamanha é a variedade de gêneros e estilos que nela se alojam – Ruiz Salvador (1990, p. 39) cita de alguns tipos de poemas (de desejo, de louvor etc.) a experiências místicas e humanas, passando por explicações teológicas, critérios de discernimento e normas de conduta –, que ao menos três categorias seriam necessárias para recolher toda essa polivalência de conteúdo: o místico, o teológico e o mistagógico, dimensões cuja valorização “tem sido gradual e muito lenta”.

Eulogio Pacho (1990, p. 57) percebe a gravidade de se dissociar a palavra da experiência em João da Cruz. Preza pela necessidade de uma “síntese unitária” que promova o contato entre linguagem e mensagem em diversos pontos de encontro. Analisa: “o conteúdo não pode isolar-se radicalmente de sua envoltura, como o significado não se entende sem a correspondência ao significante. Dito à maneira antiga: o fundo sem a forma” (PACHO, 1990, p. 56). O fundo, nesse sentido, é constituído pela vida do homem João da Cruz, em que se incluem necessariamente suas habilidades literárias, as atividades como religioso e as

experiências que testemunha como místicas¹⁴. Entretanto, mesmo quando a atenção se voltava para o conteúdo místico dos escritos, como no caso de Jacques Maritain no artigo “Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation”, de 1931, “a insistência no *prático* da *contemplação* produziu o efeito de restringir o campo temático do Santo à contemplação, e de rebaixar um pouco os níveis de sua vigência à função de ‘guia espiritual’” (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 40).

A expressão *praticien de la contemplation*, de Maritain, tornou-se parâmetro para se pensar no nome de João da Cruz como mestre da contemplação, principalmente ante o quadro atual de ressurgimento de tantos movimentos religiosos e tendências espirituais (cf. BORRIELO, 2003, p. 266). No entanto ela patrocina a orientação de circunscrever o dado da mística à prática individual de um reformador limitado a ser apenas uma testemunha ou um mero guia. Nessa ótica, João da Cruz não comunicaria efetivamente sua experiência em seus escritos, que ficaria assim confinada a sua existência, e só nos seria possível dela uma ideia aproximativa.¹⁵

A ênfase no literário às vezes marginaliza a experiência; mas a valorização da experiência não garante que os conteúdos tradicionais da doutrina sejam tratados adequadamente e em todo o seu alcance. Quando se exalta um aspecto em detrimento de outro, dissolve-se o contraste que confere à obra de João da Cruz seu tônus característico. Isso se sucede quando se quer agarrar-se a fragmentos para esquivar-se da “terrível complexidade destes escritos” (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 28). Um razão para se falar em hermenêutica integralizadora fundamenta-se na própria dinâmica de como se deu a divulgação dos trabalhos de João da Cruz, a começar por seus poemas:

A integração inicial na vida do autor foi lenta e gradual, como foi a redação mesma. Ao princípio se liam e cantavam os poemas. Logo chegaram as declarações ansiadas, lidas igualmente com fervor. Depois de ter os comentários, segue oferecendo cópias de seus poemas e esqueminhas do “monte de perfeição”. Frades e monjas sabem de memória os poemas da *Noite* e do *Cântico*, e os cantam em comunidade. Vê-se que para o Santo e seus primeiros discípulos se integram perfeitamente umas obras com outras, poesia com prosa...

Em época seguinte, mais inclinada à ascese concreta, aos compêndios doutrinários, às ideias claras e precisas, os poemas do Santo perderam autoridade e atração. A prosa,

¹⁴ Essa é uma chave de explicação que se esboça na contramão de abordagens demasiado parciais. De acordo com Ruiz, os estudos joão-cruceanos, no século XX, teriam se enveredado em discussões fragmentárias, contra as quais urgia uma visão mais unânime e integralizadora. O nome, por exemplo, de A. Donazar (em “Fray Juan de la Cruz, el hombre de las ínsulas extrañas”, de 1985), recusa qualquer vestígio de experiência mística em João da Cruz, dando por limite a seus versos o teto de fórmulas filosóficas e teológicas da fonte teresiana (cf. RUIZ SALVADOR, 1990, p. 39).

¹⁵ Contra essa excessiva distinção entre ciência e experiência, recapitula Ruiz Salvador (cf. 1990, p. 41), reagiu G. Morel com a obra “Le sens de l’existence selon saint Jean de la Croix”, em 1961-1962, “outorgando plena vigência mística, teológica e pedagógica aos escritos”.

pelo contrário, respondia melhor a suas aspirações de encontrar normas, critérios, noções, virtudes e vícios, etc. Aos teólogos o poema lhes criava confusão. Um resultado gravemente empobrecedor (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 28-29).

A integração hermenêutica dos opostos não representa apenas um jeito de saudar os escritos de João da Cruz com maior justiça. Na realidade, essa estratégia atua nos efeitos da leitura, promovendo um resultado que de outro modo não seria possível. Não é apenas legítimo abordar a interioridade a partir da integração; somente a partir dela se chega a uma concepção de interior efetivamente imbuída dos problemas joãocrucianos em torno do exterior. Da mesma forma acontece acerca da relação vida-obra:

No fundo, os escritos prolongam literariamente e projetam a personalidade de seu autor. João da Cruz foi em vida um homem simples, fraterno, serviçal e, ao mesmo tempo, profundo, intelectual e artista. [...] E, por outra parte, expressa seu amor e sua piedade com uma simplicidade invejável: sai à horta e se senta no solo com os noviços, e com eles comenta e ri, compõe coplas piedosas, falam de Deus... Reduzi-lo a uma só de nossas categorias, bem definida e delimitada, é matá-lo (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 42).

Como atentamos acima, não é possível discorrer sobre as sensações na *Subida*, sem ter presente como o autor da *Subida* empenhou suas próprias sensações. Assim como a experiência espargue seu tempero pelo texto, também as reações contra a exterioridade e por um cristianismo mais interior dão suculência à abordagem joãocruciana da interioridade.

Uma expressão em latim, *coincidentia oppositorum*, é reavista por Ruiz Salvador na obra de J. Luiz L. Aranguren, realçando que essa “coincidência dos opostos”, radcada expressivamente nos versos joãocrucianos, é insubstituível e enriquecedora, justamente por colocar as contraposições numa relação paradoxal, ou seja, no contexto da “Noite mística”.

O poema e seus comentários resultam assim, paradoxalmente, contrapostos, e justo por isso – *coincidentia oppositorum* – se completam um ao outro e, por dois caminhos diferentes, propõem-se levar-nos ao mesmo paradeiro: a Noite, misteriosa no poema, purificadora e contemplativa no comentário. A Noite mística, enquanto tal, *não está* nem no poema nem no comentário, unicamente *esteve* na experiência vivida. O poema e o comentário são meras versões, diferentes e ambas necessárias, de aproximação, apenas aproximação, à experiência real (ARANGUREN, apud RUIZ SALVADOR, 1990, p. 31).

Em certo aspecto, a “Noite mística” opera um artifício bastante singular: o de promover uma “coincidência dos opostos”, ou seja, onde elementos de polos antagônicos identificam-se entre si numa relação dinâmica e paradoxal. A leitura integralizadora assinala essa propriedade do texto e da doutrina joãocruciana, provendo uma postura hermenêutica mais atenta em não desfigurar um movimento intrínseco às antinomias.

É patente a impressão de que João da Cruz sempre retorna ao idêntico para lhe desvelar a diferença; e na lida da diferença, não perde de vista o idêntico. Como isso se mostra a respeito das antinomias mencionadas, é provável que assim também ocorra com a interioridade enquanto par “interior-exterior”, categoria de que nos informaremos nas seções seguintes.

2.2 ASSENTOS TEXTUAIS SOBRE O TERMO “INTERIORIDADE” EM JOÃO DA CRUZ

As poesias são a primeira manifestação literária de João da Cruz; de acordo com Sciadini (1995, p. 61-62), elas desabrocham “‘na solidão sonora’ e dolorosa do cárcere de Toledo”, entre 1577 e 1578. Já os chamados escritos espirituais são textos em prosa compondo um epistolário de 33 cartas e alguns fragmentos. Ruiz Salvador (cf. 1993, p. 15) agrupa-os, ao lado dos *Ditos de luz e amor* e de algumas normas para convivência religiosa, na categoria de escritos breves, enquanto que nas obras maiores estão: *Cântico espiritual*, *Chama de amor viva*, *A Subida do Monte Carmelo* e *Noite escura*.¹⁶

Para nos acercarmos ao tema da interioridade em João da Cruz, vamos considerar inicialmente as morfologias; em seguida, os termos afins a “interioridade”. Apesar de o empregarmos em nosso título, o substantivo “interioridade”, bem como o verbo “interiorizar”, são vocábulos ausentes em João da Cruz. Tratam-se, respectivamente, de uma forma substantiva abstrata e uma forma verbal operativa que não se contam literalmente na obra do reformador carmelita, ao contrário do que acontece com interior/interiormente e íntimo/intimamente. Em ambos os pares, a forma adjetiva é mais frequente que a adverbial (cf. RUIZ SALVADOR, 1992, p. 49), como mostramos a seguir no tocante às obras maiores e à obra completa de João da Cruz.

¹⁶ A *Subida do Monte Carmelo* parece objetivar um projeto unitário com a *Noite Escura*, dando com isso o favor de serem designadas com a expressão “Subida-Noite”. João da Cruz tem presente que A *Subida* trabalha o aspecto ativo, e *Noite*, o passivo, mas emprega uma terminologia flutuante quando publicita essa relação ao longo da *Subida*. Na primeira vez, ele menciona quatro partes de uma única obra: “A primeira noite ou purgação é da parte sensitiva da alma, da qual se trata na presente canção, e se tratará na Primeira parte deste livro. E a segunda é da parte espiritual, da qual fala a segunda canção que se segue; e desta também trataremos na Segunda e Terceira Parte quanto ao ativo, porque quanto ao passivo, será na Quarta” (*Sub.* I,1,2). Já no final do livro I, há um pequeno câmbio dessa demarcação, em que a parte dedicada ao aspecto passivo recebe a nomeação de “quarto livro”: “Ativa é o que a alma pode fazer e faz de sua parte para entrar nela [noite do sentido] [...]. Passiva é em que a alma não faz nada, senão que Deus opera nela e ela se tem como paciente; do que trataremos no quarto livro” (*Sub.* I,13,1). Isso, contudo, é alterado no livro II, em que a entrada das virtudes teologais, fé, esperança e amor, promove um desenvolvimento mais efetivo da vida espiritual, deslocando a noite de sentido para uma obscuridade que não é ainda total; então se diz que o aspecto passivo seria trabalhado “em seu lugar, que entendo será o terceiro livro” (*Sub.* II,2,3).

Obras maiores	Interior	Interiormente	Íntimo	Intimamente
<i>Subida</i>	84	8	3	-
<i>Cântico</i>	65	6	8	-
<i>Noite</i>	54	3	13	-
<i>Chama</i>	20	4	11	-
TOTAL	223 de 305 vezes	21 de 35 vezes	35 de 51 vezes	0 de 7 vezes

Tabela 2: Estatística dos vocábulos.

A tabela mostra que é na *Subida* onde mais aparecem as palavras “interior” e “interiormente”; “íntimo” é majoritária em *Noite escura* e na *Chama de amor viva*, onde o termo não possui contraposição, enquanto que na *Subida* ele é posto em contraste. Explica Ruiz Salvador (cf. 1992, p. 50): se na *Noite* há um íntimo sofrer, e na *Chama*, um íntimo gozar, na *Subida* tudo o que há de íntimo ou interior é ordinário figurar como antítese de um “exterior”.

Esses dados preliminares indicam que *A Subida* é uma obra onde o estudo da interioridade é privilegiado com conteúdos que se sobressaem, à primeira vista, aos de quaisquer outros trabalhos de João da Cruz. E o fato de se apresentar na forma de uma *antítese* também configura um parâmetro de análise.

Há nisso dois marcos: a estatística dos termos mais relevantes aponta para *A Subida* como sendo a obra joãocruciana mais representativa sobre o tema da interioridade; para lidar com esse assunto, será necessário não trabalhar apenas com o “interior” isoladamente, e sim enquanto elemento que compõe o binômio “interior-exterior”. *A Subida* não supõe uma interioridade que se alcança numa contemplação imperturbável. Articulada a contrastes, essa interioridade arquiteta-se conforme o ardor da luta contra a exterioridade. Tão importante como entender a interioridade em João da Cruz seria identificar as componentes da exterioridade contra as quais ele reage.

Vale enfatizar que o contraste “interior-exterior” é mais precisamente dominante na *Subida*¹⁷, e que à palavra “interior” ainda se ajuntam várias combinações terminológicas. *A Subida* esboça não só um interior/espiritual contraposto ao exterior/sensual (cf. *Sub.* I,13,10), como também equipara uma série de outros termos e conceitos: “recolhimento” (cf. *Sub.* III,38,5; 39,1; 40,1; 41,1), contemplação, silêncio, solidão, e num tom mais filosófico, reflexão (cf. RUIZ SALVADOR, 1992, p. 43, 50-51).

¹⁷ Há na verdade em *Cântico* 18,4,7 um exterior/inferior que contrasta com um interior/superior; na *Noite* II,2,2, o exterior é relativo apenas ao aspecto espiritual; mas na *Chama* 1,9-14, a interioridade se exprime como substância, centro ou fundo da alma (cf. RUIZ SALVADOR, 1992, p. 51, 56).

A interioridade em João da Cruz, ou mais estritamente na *Subida*, forma-se sob o efeito de contraste. Investigaremos na sequência quais elementos de um “exterior” são adversos ao itinerário joãocruciano de interiorização. Em seguida, evidenciaremos que o par “interior-exterior” possui uma relação dinâmica, para cujo tratamento será preciso dispor de uma leitura específica, denominada *hermenêutica integralizadora*.

2.3 DO CONTRASTE INTERIOR-EXTERIOR: REAÇÕES DE JOÃO DA CRUZ CONTRA A EXTERIORIDADE

Pensando haver uma estreita relação pela qual interior-exterior compõe uma díade, recomendamos-nos levantar quais sejam essas tais formas de exteriorização que trazem, ao parecer de João da Cruz, consequências negativas para a autenticidade de uma vivência espiritual. Algumas passagens da *Subida* despontam-se ao olhar de Fernando Urbina (apud RUIZ SALVADOR, 1992, p. 47), instigando uma percepção mais atenta para o livro III da *Subida*, onde se encontra, “sob um esquema psicológico de superfície (‘purificação da vontade’) uma análise poderosa da exterioridade religiosa: crítica das devoções vinculadas à materialidade de uma imagem e ao esplendor barroco dos santuários, denúncia das práticas escrupulosas e quase mágicas dos ritos...”. Os textos aqui aduzidos verificam-se nos capítulos 36, 37, 42 e 43. Todos se localizam no tratado sobre a terceira virtude teologal, o amor, e advertem sobre o desligamento da vontade em face de vários itens das esferas cultural e espiritual.

Os dois primeiros textos abordam a reordenação das procissões com imagens sacras. Poderíamos supor que João da Cruz faz uma catequese quanto ao uso das imagens, provendo seus leitores com uma direção aos valores espirituais. Contudo já no início é manifesta a crítica a determinados desvios de ordem prática, que na verdade são por ele interpretados com base no movimento das afeições:

Muito havia que dizer da rudeza que muitas pessoas têm acerca das imagens; porque chega a tolíce a tanto, que algumas põem mais confiança em umas imagens que em outras, entendendo que lhe ouvirá Deus mais por esta que por aquela [...] E isto é porque têm mais afeição a uma feitura que à outra, no qual vai envolta grande rudeza acerca do trato com Deus e culto e honra que lhe deve, o qual somente olha a fé e pureza de coração do que ora (*Sub.* III,36,1).¹⁸

¹⁸ “Mucho había que decir de la rudeza que muchas personas tienen acerca de las imágenes; porque llega la bobería a tanto, que algunas ponen más confianza en unas imágenes que en otras, entendiendo que les oirá Dios más por esta que por aquella [...] Y esto es porque tiene más afición a la una hechura que a la otra, en lo cual va envuelta gran rudeza acerca del trato con Dios y culto y honra que se le debe, el cual sólo mira [a] la fe y pureza de corazón del que ora” (*Sub.* III,36,1).

Parece-nos bem eloquente que essa observação não pretende fazer uma espécie de reforma doutrinária, pois não está em pauta a discussão em torno da legitimidade teológica das imagens, questão consolidada nos meios católicos desde as determinações conciliares sobre a querela iconoclasta¹⁹. Não se confunde o foco de João da Cruz, para quem tais esclarecimentos já estariam perpetuamente estabelecidos. Entretanto é tal a natureza de sua análise que lhe soa indiferente quaisquer remontagens ao problema teológico das imagens. Vemos na *Subida* um problema antropológico, um problema *grosso modo* que se desloca do objeto (imagens) para o sujeito (homens).

É expressiva essa mudança de polo, o que dá a João da Cruz notável liberdade para abordar o assunto, articulando uma posição na qual o uso das imagens pode ser inteiramente descartado por alguém cuja afetividade esteja orientada para a divina união. É esse o horizonte doutrinal ao criticar situações onde a devoção é inadvertidamente confundida com gostos e afeições, como no caso de se zelar por uma imagem, ou quando é grande a concorrência das gentes a centros de peregrinação. Na romaria, escreve, “faz bem em fazê-la quando não vai outra gente, mesmo que seja tempo extraordinário; e, quando vai a multidão, eu nunca lhe aconselharia, porque, ordinariamente, retornam mais distraídos que foram. E muitos as tomam e fazem mais por recreação que por devoção” (*Sub.* III,36,3)²⁰. E quanto às imagens, mais compassivo, adverte: “e assim pensarão algumas pessoas que a afeição que têm por tal ou tal imagem é devoção, e não será talvez mais que afeição ou gosto natural” (*Sub.* III,36,5).²¹

Os referenciais que se evocam sob a diferença entre “afeição”²² e “devoção” funcionam como uma espécie de discrição: a alma, encaminhada ao cume do Monte da Perfeição, tende a

¹⁹ Argumentando com as palavras de Basílio Magno, o Concílio de Niceia II promulga em 787: “Pois ‘a honra prestada ao ícone passa para o modelo original’, e quem venera o ícone venera a pessoa de quem nele é reproduzido” (DENZINGER; HÜNERMANN, 2007, p. 218, n. 601). E Trento, na 25ª. Sessão, em dez. 1563: “[...] deve-se conceder a devida honra e veneração às imagens de Cristo, da Virgem Deípara e dos outros Santos, a serem tidas e conservadas principalmente nos templos, e isso não por crer que lhes seja inerente alguma divindade ou poder que justifique tal culto, ou porque se deva pedir alguma coisa a essas imagens ou depositar confiança nelas como antigamente faziam os pagãos, que punham sua esperança nos ídolos, mas porque a honra prestada a elas se refere aos protótipos que representam [...]” (DENZINGER; HÜNERMANN, 2007, p. 460, n. 1823). “Se nestas práticas santas e salutarese se tiverem difundido abusos, o santo Sínodo deseja ardentemente eliminá-los, de modo que não sejam erigidas imagens que favoreçam doutrinas errôneas e para as pessoas simples sejam ocasião de algum erro perigoso” (DENZINGER; HÜNERMANN, 2007, p. 460, n. 1825).

²⁰ “[...] el que hace la romería, hace bien de hacerla cuando no va otra gente, aunque sea tiempo extraordinario; y, cuando va mucha turba, nunca yo se lo aconsejaría, porque, ordinariamente, vuelven más distraídos que fueron. Y muchos las toman y hacen más por recreación que por devoción” (*Sub.* III,36,3).

²¹ “y así pensarán algunas personas que la afición que tienen a tal o tal imagen es devoción, y no será quizá más que afición y gusto natural” (*Sub.* III,36,5).

²² O castelhano *afición* também possui o sentido de “paixão”, segundo a propriedade de que uma “afeição” é uma “inclinação”, um “gosto por”, uma “propensão” ou “predileção” (cf. SANROMÁN, 2011, p. 41).

ser indiferente às romarias e imagens, segundo um modo de relativizá-las a partir da disposição afetiva, e não da convicção teológica. Além disso, sucede-se algo de grande profusão: assim como são tomados em conta de exterioridade quaisquer tipos de manifestações religiosas públicas, o mesmo se passa, na análise joão-cruciana, com as imagens ditas “internas”. Se forem internas em uma acepção, na realidade são vistas como “externas” de acordo com os traços mais axiais da *Subida*. Nesse caso, João da Cruz não apenas elenca o que é externo, como ainda faz um movimento de tornar “externo” algo que se processa “internamente”. Ele se explica arguindo que as imagens são meios para Deus, ou também para desviar-se de Deus.

Assim como as imagens são de grande proveito para recordar-se de Deus e dos santos e mover a vontade à devoção usando delas [por via ordinária], como convém, assim também serão para errar muito se, quando sucedem coisas espirituais acerca delas, não soubesse a alma ter-se como convém para ir a Deus. Porque um dos meios com que o demônio apanha as almas incautas com facilidade e as impede o caminho da verdade do espírito, é por coisas sobrenaturais e extraordinárias, de que faz amostra pelas imagens, ora nas materiais e corpóreas que usa a Igreja, ora nas que costumam fixar na fantasia debaixo de tal ou tal santo ou imagem sua, transfigurando-se no anjo de luz para enganar (2Cor 11,14) (*Sub.* III,37,1).²³

São catalogadas como exterioridade tanto as imagens (externas) usadas em andores de procissões religiosas, como as fantasias (internas) que travam o progresso da vontade para gozar em Deus. Num caso ou noutro, João da Cruz prescreve o mesmo princípio: é indispensável sair da representação (visível) para se chegar ao representado (invisível). Em suas palavras: “as imagens nos servem para motivo das coisas invisíveis, que nelas somente procuramos o motivo e afeição e gozo da vontade no vivo que representam” (*Sub.* III,37,2).²⁴

A lista das exterioridades ganha espessura com a menção de locais propícios à oração. João da Cruz percebe a utilidade de tais endereços quando são eles convenientes a quem deseja orar; são preferencialmente citados os edifícios destinados a essa finalidade, como oratórios e templos (cf. *Sub.* III,39), mas sem excluir os ambientes mais bucólicos e

Assemelha-se a *afección*, também lida na *Subida*, enquanto esta signifique “afeição”, “afeto”, “inclinação”, em vez de “afecção”, “lesão orgânica” ou “doença” (cf. SANROMÁN, 2011, p. 40).

²³ “Así como las imágenes son de gran provecho para acordarse de Dios y de los santos y mover la voluntad a devoción usando de ellas [por la vía ordinaria], como conviene, así también serán para errar mucho si, cuando acaecen cosas sobrenaturales acerca de ellas, no supiese el alma haberse como conviene para ir a Dios. Porque uno de los medios con que el demonio coge a las almas incautas con facilidad y las impide el camino de la verdad del espíritu, es por cosas sobrenaturales y extraordinarias, de que hace muestra por las imágenes, ahora en las materiales y corpóreas que usa la Iglesia, ahora en las que el suele fijar en la fantasía debajo de tal o tal santo o imagen suya, transfigurándose en ángel de luz para engañar (2 Cor 11, 14)” (*Sub.* III,37,1).

²⁴ “[...] las imágenes nos sirven para motivo de las cosas invisibles, que en ellas solamente procuremos el motivo y afección y gozo de la voluntad en lo vivo que representan” (*Sub.* III,37,2).

compostos de árvores: terras e sítios, ou mesmo alguns lugares atestados pela Bíblia, como montes e desertos (cf. *Sub.* III,42).

É de se notar que João da Cruz fia com uma sagaz noção de exterioridade tanto os destinos mais aptos para reunir multidões quanto os mais solitários. A reação contra a “exterioridade” desdobra-se na relativização dos lugares de devoção em vista de um “interior”. Esse processo não isenta sequer um elemento de suma importância para a expressão da fé cristã, a cerimônia litúrgico-ritual por excelência: a missa.

muitas pessoas no dia de hoje com devoção indiscreta usam, pondo tanta eficácia e fé naqueles modos e maneiras com que querem cumprir suas devoções e orações, que entendem que, se um ponto falta e saem daqueles limites, não aproveita nem a ouvirá Deus, pondo mais fidúcia naqueles modos e maneiras que no vivo da oração, não sem grande desacato e agravo de Deus. Assim como que seja a missa com tantas velas e não mais nem menos; e que a diga o sacerdote de tal ou tal sorte; e que seja a tal hora e não antes nem depois; e que seja depois de tal dia, não antes (nem depois); e que as orações e estações sejam tantas e tais e tais tempos, e com tais e tais cerimônias e não antes nem depois, nem de outra maneira; e que a pessoa que as fizesse tenha tais partes e tais propriedades. E pensam que, se falta algo do que eles levam proposto, não se faz nada, e outras mil coisas que se oferecem e usam (*Sub.* III,43,2).²⁵

Esse trecho é bastante convidativo para discriminarmos que João da Cruz não opera com a revisão da doutrina sacramental conhecida pela expressão latina *ex opere operato*; essa doutrina é, antes, revigorada. Para que a eucaristia possa ser recebida no máximo de sua eficácia e em virtude do próprio rito, é crucial que o comungante reúna em si suas melhores disposições pessoais (*ex opere operantis*), de que muito lhe servirão as recomendações do texto acima²⁶. Todavia a reflexão joãocruciana percorre outras coordenadas e oferece parâmetros mais provocativos, como o de instigar seus leitores a endereçar a Deus, mediante esses meios devocionais, o gozo e a força da vontade (cf. *Sub.* III,44).

Onde quer que esteja, o devoto deve esquecer-se de onde se está, e como se não estivesse em tal lugar, procurar estar “em seu interior com Deus”; porque andando daqui para

²⁵ “[...] muchas personas el día de hoy con devoción indiscreta usan, poniendo tanta eficacia y fe en aquellos modos y maneras con que quieren cumplir sus devociones y oraciones, que entienden que, si un punto faltan y salen de aquellos límites, no aprovecha ni la oír Dios, poniendo más fiducia en aquellos modos y maneras que en lo vivo de la oración, no sin gran desacato y agravio de Dios. Así como que sea la misa con tantas candelas y no más ni menos; y que la diga sacerdote de tal o tal suerte; y que sea a tal hora y no antes ni después; y que sea después de tal día, no antes (ni después); y que las oraciones y estaciones sean tantas y tales y a tales tiempos, y con tales y tales ceremonias y no antes ni después, ni de otra manera; y que la persona que las hiciere tenga tales partes y tales propiedades. Y piensan que, si falta algo de lo que ellos llevan propuesto, no se hace nada, [y otras mil cosas que se ofrecen y usan]” (*Sub.* III,43,2).

²⁶ É de 1547, cinco anos após o nascimento de João da Cruz, o Decreto sobre os sacramentos, na 7ª. Sessão do Concílio de Trento: “Se alguém disser que esses sacramentos da Nova Lei não conferem a graça pela própria realização do ato sacramental [*ex opere operato*], mas que basta só a fé na promessa divina para obter a graça: seja anátema” (DENZINGER; HÜNERMANN, 2007, p. 416, n. 1608).

ali, ou como for, ao sabor e gosto do lugar, “mais é buscar recreação sensitiva e instabilidade de ânimo que sossego espiritual” (*Sub.* III,42,2)²⁷. Deus, porém não se atém a lugar nenhum. Implica deduzir que a escolha de algum endereço não se deve em função de estar Deus presente aí, e sim para efeito de lembranças que levariam a memória a abastecer a devoção com mil fervores (cf. *Sub.* III,42,3). É na alma, mais exatamente, no estado da alma em face de seus apetites e posses, que se versará pela interioridade ou exterioridade de um ambiente, ou mesmo do culto litúrgico dedicado a Deus. João da Cruz é categórico ao explicar que “mais decente lugar é a alma e mais próprio para Deus que nenhum lugar corporal” (*Sub.* III,42,4)²⁸. A alma é o derradeiro “lugar” da interioridade, como também da exterioridade, índices a partir dos quais se chamará um oratório, um templo, uma missa ou uma montanha de “interior” ou “exterior”.

Para a abordagem de João da Cruz do tema interioridade, todas as sequências de reações contra a exterioridade estão associadas a uma marca de tom doutrinal, que consiste em percorrer o caminho espiritual da subida (senda central do monte) de modo gradual, num “ritmo de interiorização” (RUIZ SALVADOR, 1992, p. 56). O fato de *A Subida* não possuir o substantivo “interioridade”, e sim o adjetivo “interior” e a forma adverbial “interiormente”, garante um realce para a ideia de movimento. Para tal efeito, os gerúndios (cf. RUIZ SALVADOR, 1992, p. 57) explanam semelhante possibilidade, como nesta passagem do livro II:

para mover Deus à alma e levánta-la do fim e extremo de sua baixeza ao outro fim e extremo de sua grandeza em sua divina união, fá-lo ordenadamente e suavemente e ao modo da mesma alma. Pois, como queira que a ordem que tem a alma de conhecer, seja pelas formas e imagens das coisas criadas, e o modo de seu conhecer e saber seja pelos sentidos, daqui é que, para levantar Deus à alma ao sumo conhecimento, para fazê-lo suavemente há de começar e tocar desde o baixo fim e extremo dos sentidos da alma, para assim ir levando-a ao modo dela até o outro fim de sua sabedoria espiritual, que não cai no sentido. Pelo qual, leva-a primeiro instruindo por formas e imagens e vias sensíveis a seu modo de entender, ora naturais, ora sobrenaturais, e por discursos, a esse sumo espírito de Deus (*Sub.* II,17,3).²⁹

²⁷ “[...] estando en el tal lugar, olvidados del lugar han de procurar estar en su interior con Dios, como si no estuviesen en el tal lugar; porque si se andan al sabor y gusto del lugar, de aquí para allí, más es buscar recreación sensitiva e inestabilidad de ánimo que sosiego espiritual” (*Sub.* III,42,2).

²⁸ “[...] más decente lugar es el alma y más propio para Dios que ningún lugar corporal” (*Sub.* III,42,4).

²⁹ “[...] para mover Dios al alma y levantarla del fin y extremo de su bajeza al otro fin y extremo de su alteza en su divina unión, halo de hacer ordenadamente y suavemente y al modo de la misma alma. Pues, como quiera que el orden que tiene el alma de conocer, sea por las formas e imágenes de las cosas criadas, y el modo de su conocer y saber sea por los sentidos, de aquí es que, para levantar Dios al alma al sumo conocimiento, para hacerlo suavemente ha de comenzar y tocar desde el bajo fin y extremo de los sentidos del alma, para así irla llevando al modo de ella hasta el otro fin de su sabiduría espiritual, que no cae en sentido. Por lo cual, la lleva primero instruyendo por formas e imágenes y vías sensibles a su modo de entender, ahora naturales, ahora sobrenaturales, y por discursos, a ese sumo espíritu de Dios” (*Sub.* II,17,3).

“Instruindo” (cf. *Sub.* II,17,4-5) é um gerúndio que nesse mesmo capítulo 17 compõe um coro com “aperfeiçoando” e “movendo”, “fazendo” e “oferecendo”, “tratando” e “habitando”, “amolecendo” e “reformando”, “chamando” e “levando” (cf. *Sub.* II,17,4), “despojando” e “esvaziando”, “afastando” e “alienando” (cf. *Sub.* II,17,5), dando sempre a entender a ideia de algo sequencial e metódico, gradual e encadeado. Isso é notado na obra e na vida de João da Cruz:

O dinamismo de interiorização crescente, de saídas e entradas, marca o ritmo do crescimento em todos os momentos e em todas as manifestações. Tanto a estrutura dos escritos como a experiência narrada, estão submetidas à lei da progressiva interiorização. Esta se realiza primordialmente no sujeito, e a partir do desenvolvimento deste, produz-se simultaneamente uma maior comunicação da graça e melhor compreensão das mediações (RUIZ SALVADOR, 1992, p. 56).

Essa “lei da progressiva interiorização” transforma o que seriam propensões ao desvio em mediações que modulam o ritmo processual da escalada do monte. Segundo Ruiz Salvador, essa lei marca a estrutura das grandes obras de João da Cruz, e pode ser vista em sua dupla face: em se tratando de como ela é formulada na *Subida* e como é apresentada no *Cântico*.

Urge indicar que no *Cântico* (e na *Chama*) a interioridade não é balizada por contrastes. Há uma linha mais harmoniosa de crescente interiorização: na medida em que se vai ingressando nas mediações, Deus também vai tocando as interioridades do espírito e se manifestando mais intimamente. Já na *Subida*, a formulação da interioridade possui um revestimento negativo ou privativo, e o mesmo processo é tratado em termos de “des-exteriorização” (RUIZ SALVADOR, 1992, p. 58). Os bens, os afetos, os apetites, o conhecimento etc. não são necessariamente mediações, pois se convertem em atrativos que desviam a alma da presença divina. É por isso que a alma deve ir se liberando paulatinamente tanto do mundo exterior como dos próprios sentidos interiores. Isso envolve um desprendimento integral, e imprime na concepção de “interioridade” trabalhada por João da Cruz uma conotação um tanto híbrida, pois envolve questões cognitivas (razões, conhecimentos, discursos etc.) e também afetivas (sentimentos, apegos, afeições). Sobre a interioridade afetiva em João da Cruz, comenta Ruiz Salvador (1992, p. 59): “a interiorização trabalha sobretudo com o *afeto*, o amor, o desejo, a atração [...]. Atua sobretudo o ser, todo o homem”.

A reunião desses dados, que aqui pusemos em síntese, reforça nossas estimativas em ler na *Subida* uma *doutrina da interioridade*. O caráter enérgico, ágil e dinâmico com que se trabalha esse tema, bem como a ampla margem para se falar de uma interioridade nomeadamente afetiva, suplanta a qualidade parcial de interpretações que veem em João da Cruz ou uma interioridade teológica, ou filosófica, ou psicológica, ou apenas bíblica (cf. RUIZ SALVADOR, 1992, p. 42, 59, 66-68), por mais que essas dimensões sejam interdependentes. Alerta-nos para isso o fato de o “interior” ser expresso em função de várias exterioridades, ou inversamente, de elementos exteriores serem descritos em razão de uma perspectiva de interioridade. Na interioridade da *Subida*, o interior não liquida nem exclui o exterior: pelo contrário, é um elemento que age de forma a incorporar para si o seu reverso, como nos atesta o seguinte comentário:

é evidente que são João da Cruz se move fundamentalmente em um mundo de realidades que podemos qualificar de *interiores*. Entendemos por “mundo” esse conjunto de valores, aspectos, dimensões, que uma pessoa percebe com interesse e integra vitalmente em sua existência. O mundo, neste sentido, não são as coisas por si mesmas, e sim na medida em que são incorporadas, pela via do conhecimento e do afeto, à vida do sujeito. Colocadas ante os mesmos objetos e circunstâncias, duas pessoas percebem *dois mundos diferentes* e contrastantes, segundo sua respectiva sensibilidade e escala de valores: sensibilidade religiosa ou econômica, artística ou hedonista (RUIZ SALVADOR, 1992, p. 47).

Isso quer dizer que a interioridade em João da Cruz é perceptível na medida em que se tomam como exteriores práticas anteriormente tidas em seu mais alto valor espiritual. João da Cruz intervém no universo das práticas da piedade cristã do século XVI, e surpreende ao descortinar uma “exterioridade” que naquele momento era inaudita. Equivale dizer: João da Cruz transforma em “exterior” o que era tido por “interior”. Como explicar esse procedimento? A interioridade da *Subida* articula um paradoxo, afirmando existirem exterioridades onde isso era até então insuspeito. Essa é uma interessante perspectiva de análise, que pretendemos desenvolver na sequência.

2.4 O ESPIRITUAL-INTERIOR E O ESPIRITUAL-EXTERIOR

A *Subida do Monte Carmelo* é a obra de João da Cruz onde mais frequentemente aparece o termo “interior” e correlatos. Uma investigação mais literal nos pôs diante de alguns dos capítulos mais significativos sobre esse assunto, onde encontramos praticamente compilados um conjunto de dados contra os quais estaria projetada uma reação. Para Ruiz Salvador (1992, p. 46), “João da Cruz embarca, não somente no grupo geral que se orienta em

linha de interioridade. Também toma parte na luta *contra a exterioridade*". Esse movimento, melhor instalado na *Subida* do que em qualquer outra de suas obras, avaliza uma das informações que lançamos no primeiro capítulo: o tema da interioridade não possui um rosto próprio sem que se determine também uma exterioridade. Isso caracteriza de modo comum e universal a natureza desse tema. Compete-nos então indagar como João da Cruz o trabalha. Pressupor que o Doutor Místico arquitete, nas páginas da *Subida*, um método para tratar do "interior-exterior", leva à conjectura de uma doutrina joãocruciana da interioridade, mormente o próprio itinerário enquanto uma *subida* seja a presumível expressão desse ensino.

Não é nada modesto da parte de João da Cruz cravar uma gigantesca dúvida sobre modos religiosos de expressão, institucionalmente garantidos e popularmente consolidados. O santo Doutor não se mostra inibido em conclamar com intrepidez pela busca de uma interioridade, a exemplo destas palavras: "muito pouco caso faz Deus de teus oratórios e lugares acomodados se, por ter o apetite e gosto ácido por eles, tens algo menos de desnudez interior, que é a pobreza espiritual em negação de todas as coisas que possas possuir" (*Sub.* III,40,1)³⁰. Além do mais,

Há uma que pudéramos denominar exterioridade religiosa ou *espiritual*, porque tem suas manifestações no terreno dos objetos e das práticas de religiosidade: ouvir sermões e missas, ver imagens religiosas, tocar relíquias de santos. A esta se acrescenta a exterioridade simplesmente humana, que consiste no exercício excessivo da sensorialidade referida ao curso normal da existência: apetite de ver, gostar, conhecer, ouvir coisas inúteis (RUIZ SALVADOR, 1992, p. 47).

A interioridade na *Subida* reveste-se de um tom polêmico: é algo que se deve averiguar pela criticidade ao seu contrário. Constitui um plano de retomada a partir do qual é deixado o exterior para se buscar o interior. No entanto o contraste "interior-exterior" especifica algo mais. Não se trata de um movimento de sentido único, que vai do exterior para o interior, mas de perceber o que há de interioridade e exterioridade nas mesmas coisas, a fim de se optar então pela primeira. É ressaltado por Ruiz Salvador (1992, p. 48) que "a 'exterioridade' não tolerada por João da Cruz não é a prática de rigor tradicional no ambiente conventual reformado. A exterioridade não está em praticá-las, senão em fazê-las e logo manifestá-las por ostentação. A pureza interior está em fazê-las somente para Deus".

Uma característica que se discrimina na concepção de interioridade em João da Cruz está no dado de que toda interioridade consiste em uma *interiorização*, ou seja, em um

³⁰ "[...] muy poco caso hace Dios de tus oratorios y lugares acomodados si, por tener el apetito y gusto asido a ellos, tienes algo menos de desnudez interior, que es la pobreza espiritual en negación de todas las cosas que puedes poseer" (*Sub.* III,40,1).

movimento que torna mais tangente e experimentável isso de que se diz ser uma interioridade. Vimos que tal movimento envolve uma dinâmica sutil, pela qual uma determinada interioridade surge em relação de contraste com um conjunto de realidades dito exteriores.

No ensejo de tais questões, um importante ponto de debate se concentrou em torno dos elementos que compõem um oratório ou são constitutivos de uma missa. João da Cruz articula, na *Subida*, uma concepção de interioridade independente das garantias teológicas que definiriam a missa conforme os critérios legitimados pela autoridade eclesiástica; por conseguinte, uma missa teologicamente válida pode se configurar da mais extrema exterioridade à mais recolhida interioridade. João da Cruz não deixa de indicar que na missa há um “vivo da oração”, de algum modo acobertado e tornado inacessível para alguém cujas faculdades estejam navegando na multiplicidade de itens secundários ao mistério celebrado. Associado a esse “vivo da oração” há quem entre no “vivo recolhimento da alma” (*Sub.* III,41,1), ou seja, quem se desligou de todos os sabores sensíveis, inclusive os de ordem sacro-espiritual, e alcançou assim este limiar capital: o “recolhimento interior do espírito” (*Sub.* III,41,1), um patamar em que a alma encontra verdadeiro “sossego espiritual” (*Sub.* III,42,2), pois não está mais entretida em recrear o apetite, o que só lhe traria distração e aridez espiritual (cf. *Sub.* III,42,1).

O parecer de João da Cruz a respeito das devoções praticadas em oratórios, ou quando ordinariamente uma pessoa é considerada devota, é outra oportunidade para descrevermos uma suposta fisionomia da interioridade na *Subida*. Segundo João da Cruz, haveria grande diferença entre alguém que se empenha na oração a Deus e no recolhimento interior, encontrando nisso sua paz, e aqueles que se distraem com gostos e apetites quanto à ornamentação do oratório, foco de inquietações (cf. *Sub.* III,38,5). Embora ambos exerçam as mesmas práticas cultuais, diz-se de alguém “devoto” sob o aspecto de muito dedicar-se ao trato das coisas sacras visíveis, ou por deter-se no recolhimento interior e gozoso de Deus invisível. Esse critério de diferenciação radical se destaca nesta passagem:

A causa, pois, de porque alguns espirituais nunca acabam de entrar nos gozos verdadeiros do espírito, é porque eles nunca acabam de alçar o apetite do gozo destas coisas exteriores e visíveis. Advirtam estes tais que, ainda que o lugar decente e dedicado para a oração é o templo e oratório visível, e a imagem para motivo, que não há de ser de maneira que se empregue o jugo e sabor da alma no templo visível e motivo, e se esqueça de orar no templo vivo, que é o recolhimento interior da alma (*Sub.* III,40,1).³¹

³¹ “La causa, pues, por que algunos espirituales nunca acaban de entrar en los gozos verdaderos del espíritu, es porque nunca acaban ellos de alzar el apetito del gozo de estas cosas exteriores y visibles. Adviertan estos tales que, aunque el lugar decente y dedicado para oración es el templo y oratorio visible, y la imagen para motivo,

O termo “recolhimento” é congênere a “interioridade”; permutam-se entre si. A interioridade ou o recolhimento interior operam de modo a fazer de uma devoção/espiritualidade termos equívocos, isto é, conceitualmente distintos apesar de homógrafos. Sejam as devoções e os adereços exteriores de um oratório, tudo se processa segundo a interioridade, ou não haverá nada de interior; e aquilo que é pela Teologia sacramental apontado como a realidade mística da celebração, será realojado como mais um apetrecho entre velas e ministros, tempos e espaços, “e outras mil coisas que se oferecem e usam” (*Sub.* III,43,2) durante uma missa.

Por essa análise, não nos encontramos distantes de afirmar que a interioridade é como um registro: ou nela se processa tudo o que se passa visível e invisivelmente numa missa, ou toda a missa, apesar de suas garantias teológicas fundamentais, permanecerá num registro de exterioridade. Somos assim levados a compreender a interioridade como um potencial escondido ou subjacente a todas as coisas, de que em algumas vezes alguém encontra a via de acesso.

Este é um bom momento para recordarmos o que João da Cruz assinala como conclusão de seus avisos do livro I, depois de emitir regras que julga convenientes para subir ao alto do Monte Carmelo, lugar e/ou condição de união:

Porque, ainda que seja verdade que ali [na figura do monte] fala do espiritual e interior, também trata do espírito de imperfeição segundo o sensual e exterior, como se pode ver nos dois caminhos que estão nos lados da senda de perfeição. E assim, segundo esse sentido os entenderemos aqui, convém saber, segundo o sensual. Os quais, depois, na segunda parte desta noite, entender-se-ão segundo o espiritual (*Sub.* I,13,10).³²

Fazemos notar dois sentidos para o termo “espiritual”: um é o espiritual e interior, que se remete ao cume do monte, ao qual nos leva a senda de perfeição; outro é o espiritual relativo a uma das sendas laterais, trilhadas pelo espírito de imperfeição, e que apesar de designar-se “espiritual” não é essencialmente mais que sensual e exterior. Portanto há um *espiritual-interior* e um *espiritual-exterior* que, apesar do nome “espiritual”, trata-se

que no ha de ser de manera que se emplee el jugo y sabor del alma en el templo visible y motivo, y se olvide de orar en el templo vivo, que es el recogimiento interior del alma” (*Sub.* III,40,1).

³² “Porque, aunque es verdad que allí [en la figura del monte] habla de lo espiritual e interior, también trata del espíritu de imperfección según lo sensual y exterior, como se puede ver en los dos caminos que están en los lados de la senda de perfección. Y así, según ese sentido los entenderemos aquí, conviene a saber, según lo sensual. Los cuales, después, en la segunda parte de esta noche, se han de entender según lo espiritual” (*Sub.* I,13,10).

efetivamente de algo sensual³³. Ocorre com isso uma ampliação da exterioridade, que agora indexa ao seu domínio o que antes era tido como interioridade.

Embora essa articulação se complete ao averiguarmos a relação entre alma e apetites³⁴, a existência de uma realidade anímica ou mesmo da “razão” confirma, a princípio, uma “interioridade” face ao corpo. O espírito, no entanto carrega consigo tantas imperfeições que, consequentemente, não se deve considerá-lo como autêntica interioridade, ou não se admitir que essa tal interioridade esteja apta à divina união. Cada qual com suas próprias noites, passível de purificação não são apenas os sentidos e tudo o que enquadra a parte mais inferior do homem (noite dos sentidos), mas também o espiritual e tudo o que concerne às partes superiores da alma (noite do espírito). É possível falar portanto de uma exterioridade do espírito³⁵, na medida em que tudo o que é de antemão exterior, sensitivo ou inferior arrasta para junto de si, por meio de gostos, apetites e afeições, aquilo que é naturalmente interior, espiritual ou superior, isto é, a vontade racional.³⁶

João da Cruz concebe uma situação em que é preciso interiorizar a própria interioridade. O que restaria então de genuinamente “interior” para João da Cruz?

Essas breves observações talvez nos facilitem compreender o que acontece, aos olhos de João da Cruz, nos acúmulos cerimoniais de uma missa. Por mais “espiritual” que tal evento possa ser sob uma descrição racional e teológica, há de pensar se se trata de um espiritual-exterior ou espiritual-interior. A chamada “Subida do Monte” (*Sub.* I,13,10) funciona como um parâmetro para melindrar por uma ou outra acepção, pois no monte há um só caminho para o cume, enquanto que o outro, também denominado “espiritual”, é na realidade tão “sensual” quanto a senda lateral que recebe propriamente esse nome.

Pensando por essas coordenadas, deveríamos nos perguntar: o que é autenticamente espiritual no Monte Carmelo? E como já podemos assimilar, a resposta se define pela compreensão do que seja genuinamente interior, uma compreensão impreterível se

³³ *Sensual* denota, primeiramente, o “sensorial”, ou seja, o que é relativo aos sentidos, o sensitivo ou sensorial, e apenas secundariamente o que excita a sensualidade pelo lúbrico ou voluptuoso (cf. SANROMÁN, 2011, p. 1205).

³⁴ Cf. seção 4.1.

³⁵ “Tienen éstos también la *hebetudo mentis* y la rudeza natural que todo hombre contrae por el pecado, y la extracción y exterioridad del espíritu, lo cual conviene que se ilustre, clarifique y recoja por la penalidad y aprieto de aquella noche. Estas habituales imperfecciones todos los que no han pasado de este estado de aprovechados las tienen; las cuales no pueden estar [...] con el estado perfecto de unión por amor” (*Noche* II,2,2).

³⁶ “*Judea* llama a la parte inferior del alma, que es la sensitiva; y llámala *Judea* porque es flaca y carnal y de suyo ciega [...]. Y llama *ninfas* a todas las imaginaciones, fantasías y movimientos y afecciones de esta porción inferior. [...] así estas operaciones y movimientos de la sensualidad sabrosa y porfiadamente procuran atraer a sí la voluntad de la parte racional, para sacarla de lo interior a que quiera lo exterior que ellas quieren y apetecen, moviendo también al entendimiento y atrayéndole a que se case y junte con ellas en su bajo modo de sentido, procurando conformar y aunar la parte racional con la sensual” (*Cántico* B,18,4).

imaginássemos que alguém poderia comprometer todo seu progresso espiritual ao não identificar uma distinção crucial entre um espiritual-interior e um espiritual-exterior.

O texto a seguir confirma que o espiritual também é, na *Subida*, algo passível de desnudamento. Isso impõe a necessidade de se passar de um espiritual-exterior para um espiritual-interior.

Porém, para ir adelante, también há de se desnudar o espiritual de todos esses gustos e apetites em que a vontade pode gozar-se; porque o puro espírito muito pouco se atém a nada desses objetos, mas somente em recolhimento interior e trato mental com Deus; que, ainda que se aproveite das imagens e oratórios, é de passagem, e logo para seu espírito em Deus, esquecido de todo o sensível (*Sub.* III,39,1).³⁷

O transcurso de um “espiritual”, tido como exterioridade, ao autêntico espiritual só pode ter como ponto de clivagem uma noção de interioridade.

Essas considerações nos remetem a uma particular noção de “mística”, pois as operações que João da Cruz promoveu na noção da “interioridade” reverberam na posição que ele assume como herdeiro e articulador de uma tradição espiritual. A seguir, pretendemos discorrer sobre uma reelaboração bastante ousada da noção de “centro interior”, cardeal à mística renano-flamenca, e que pelo autor de *A Subida* é contextualizada e filtrada criticamente. Vamos examinar como João da Cruz recepciona o tema do matrimônio espiritual e a suposição de uma quarta potência da alma, problemas que, além de relevantes para a interioridade, explicitam a relação de nosso tema com a mística.

2.5 INTERIORIDADE E DESNUDAMENTO: ALCANCES E RELEITURAS NA ELABORAÇÃO MÍSTICA DE JOÃO DA CRUZ

Huot de Longchamp (2004a, p. 952) assinala que João da Cruz recebeu uma sólida formação bíblico-patristica na Universidade de Salamanca, onde se nutriam fervorosos debates entre representantes das várias escolas teológicas de sua época. Apesar de seus escritos poéticos, surgidos a partir do cárcere de Toledo (entre 1577 e 1578), consolidarem-se no estilo de um novo domínio trazido da Itália por Garcilaso de la Vega, era-lhe sempre acessível remeter suas fórmulas e mesmo “os fatos místicos a uma teologia tecnicamente irrepreensível”. Contudo

³⁷ “Pero, para ir adelante, también se ha de desnudar el espiritual de todos esos gustos y apetitos en que la voluntad puede gozarse; porque el puro espíritu muy poco se ata a nada de esos objetos, sino sólo en recogimiento interior y trato mental con Dios; que, aunque se aprovecha de las imágenes y oratorios, es muy de paso, y luego para su espíritu en Dios, olvidado de todo lo sensible” (*Sub.* III,39,1).

Falando melhor do que outros a língua dos teólogos, mais exposto a ser atacado no terreno destes, João da Cruz pagará um alto preço pelo divórcio entre teologia e mística. As permanentes contestações de que foi objeto sua obra, o moralismo quase universal de seus tradutores e de seus comentadores mais bem dispostos, as oposições apaixonadas com as quais ele mesmo e seus discípulos se chocaram mostram até que ponto a mística se tornou ininteligível para a teologia moderna: onde João da Cruz descreve um itinerário que supõe a aquiescência do homem, mas ao longo do qual só Deus é o motor, hábitos apoloéticos e racionalistas se obstinaram em ver a difícil escalada de um condenado da ascese (HUOT DE LONGCHAMP, 2004a, p. 953).

Um distanciamento racionalista fez com que as expressões místico-poéticas se tornassem intraduzíveis à confecção de tratados teológicos. Não é nosso objetivo retratar a conjuntura da separação entre teologia e mística, mas serve a nosso propósito o respaldo crítico pelo qual podemos estimar os efeitos desse desenlace na recepção de certos relevos da produção joãocruciana³⁸. O descrédito que, aliás, estatelou na divulgação de suas obras também se precipitou no reconhecimento eclesiástico para com João da Cruz, pois “sua reabilitação progressiva só conduzirá à sua beatificação em 1675 (enquanto a canonização de Teresa ocorreu em 1622!)” (HUOT DE LONGCHAMP, 2004a, p. 953).

Segundo Juan Francisco Pinilla (2009, p. 434), Balthasar lê na reforma do Carmelo e na reação de Pascal, respectivamente, respostas proporcionais à Reforma luterana e à revolução copernicana. Na obra de João da Cruz estariam preservados os recursos para manter uma “estética teológica” e uma nova intuição ante reduções que se colocavam em curso. Ainda que seu objeto seja a *Chama*, é pertinente esse seu trabalho onde, assimilando o comentário do teólogo Hans Urs von Balthasar (apud PINILLA, 2009, p. 433), vê refletidos no caminho místico de João da Cruz a laicidade dos estilos de Dante e Pascal. “Como Dante, [João da Cruz] insere nesta vida o além ou melhor, pois em Cristo viu o além no aquém, marca o profundo de eternidade que tem a vida terrena”.

Ruiz Salvador (1995, p. 63) explica que João da Cruz distinguia duas classes de teologia: com a teologia escolástica dispunha de técnicas que se adquiriam pelo estudo e o exercício mental; já com a designação “teologia mística”, sem desprezar a ciência, levava a cabo uma sintonia mais vital com Deus, sob o apreço do amor e da sabedoria adquiridos com a experiência mística. É essa a orientação que João da Cruz assume decisivamente na *Subida*,

³⁸ É possível que João da Cruz tenha tido contato, por exemplo, com os autores nórdicos, como atestavam seus primeiros biógrafos. No entanto o risco de citá-los se deparava com a reação antimística, fruto do rigorismo de Felipe II, e os vários *Index* que foram postos em circulação no século XVI. Se viesse a mencionar uma linha do dominicano Tauler, ou do agostiniano Ruysbroeck, por exemplo, João da Cruz poderia ser indiciado de quietismo, e sua obra suspeita de heresia (cf. BARREIRA, 2013, p. 42-43). Já era objeto de advertências o fato de citar pouco os Santos Doutores patrísticos, mesmo sendo abundantes em seus escritos os textos bíblicos (cf. BARREIRA, 2013, p. 38).

tal como ele assim admitida nestas linhas que o relacionam a uma tradição e alinham suas melhores expectativas para esse percurso:

a contemplação pela qual o entendimento tem mais alta notícia de Deus chamam *Teologia Mística*, que quer dizer sabedoria de Deus secreta; porque é secreta ao mesmo entendimento que a recebe. E, por isso, chama-a São Dionísio *raio de treva*; da qual diz o profeta Baruc: *Não há quem saiba o caminho dela nem quem possa pensar as sendas dela* (3,23). Logo claro está que o entendimento há de cegar-se de todas as sendas que ele possa alcançar, para unir-se com Deus. Aristóteles diz que da mesma maneira que os olhos do morcego se vão com o sol que lhe faz totalmente trevas, assim nosso entendimento se vai ao que é mais luz em Deus, que totalmente nos é trevas. E diz mais: que quando as coisas de Deus são em si mais altas e mais claras, são para nós mais ignoradas e obscuras. O qual também afirma o Apóstolo, dizendo: *O que é alto de Deus, é dos homens menos sabido* (1Cor 3,19) (*Sub. II,8,6*).³⁹

Uma das faces do místico se apresenta, em João da Cruz, enquanto habilidade de criar composições. Haveria, com base nessa definição, uma mística subjacente à composição interior-exterior, de modo que, quanto mais a exploramos, mais adentramos na mística joãocruciana.

Qualquer que seja o motivo de sua tomada da palavra [...], o místico se torna, apesar de tudo, teólogo em sua tentativa de nomear aquilo que ele sabe acima de todo nome. Seu hiperconhecimento de Deus engaja seu discurso num contínuo auto-superamento feito de uma negação e de uma afirmação simultâneas: Deus não é isto *ou* aquilo, pois é eminentemente isto *e* aquilo, e muito mais ainda. Teologia negativa e teologia afirmativa se ombreiam num convite contínuo a encontrar na fé pura aquele que se deu primeiro acima de toda razão e de todo discurso (HUOT DE LONGCHAMP, 2004b, p. 1163-1164).

A relação dinâmica e integrada entre mística e teologia, ou entre versos poéticos e tratados, pré-condicionam a maneira de recepcionar *A Subida do Monte Carmelo*. Evocar a imperscrutável profundidade do ser divino, oferecer uma viva imagem da imensidão do Infinito, ou mesmo ao falar em abismo de fé (cf. PENIDO, 1949, p. 190), são vieses que despertam maior ou menor ojeriza, melhor ou pior empatia.

Soa-nos propício que os contrastes sejam trabalhados concomitantemente, o que se estende de modo subsidiário a um particular entre tantos pares de opostos, a díade interior-

³⁹ “[...] la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman *Teología Mística*, que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Y, por eso, la llama San Dionisio *rayo de tiniebla*; de la cual dice el profeta Baruc: *No hay quien sepa el camino de ella ni quien pueda pensar las sendas [de ella]* (3, 23). Luego claro está que el entendimiento se ha de cegar a todas las sendas que él puede alcanzar, para unirse con Dios. Aristóteles dice que de la misma manera que los ojos del murciélago se han con el sol, el cual totalmente le hace tinieblas, así nuestro entendimiento se ha a lo que es más luz en Dios, que totalmente nos es tiniebla. Y dice más: que cuanto las cosas de Dios son en sí más altas y más claras, son para nosotros más ignotas y oscuras. Lo cual también afirma el Apóstol, diciendo: *Lo que es alto de Dios, es de los hombres menos sabido* (1 Cor 3, 19)” (*Sub. II,8,6*).

exterior, pela qual é-nos exposto, excepcionalmente na *Subida*, o tema da interioridade em João da Cruz. Tocante aos seus escritos, enfatiza Ruiz Salvador (1990, p. 28), “remover-lhe pedaços, porque nos transbordam ou nos irritam, é reduzir-lhe a denominador comum, malograr sua obra, sua personalidade, sua vida mesma”. Acreditamos que seria prejudicial até mesmo se algum tipo de racionalidade filosófico-teológica intentasse fazer da interioridade um dispositivo de autenticação de ensinamentos tutelados pela ortodoxia, sob a pena de se desmanchar um binômio que potencialmente suportaria outros tipos de conclusões.

Um conjunto de expressões com o mais alto valor espiritual, apregoadas por uma cosmovisão coletiva da Cristandade, foi por João da Cruz taxado de “exterior”. O que o Doutor Místico designa, em contrapartida, por “interior”? De certo, há qualquer atributo nessa qualificação que uma crítica bastante categórica é endereçada a práticas e expressões estabelecidas num contexto sócio-histórico, notavelmente religioso ou espiritualizado, mas que recebeu de João da Cruz a etiqueta de “exterioridade”.

“Esse ambiente generalizado configura a vida e a conduta de cada pessoa. As referências de frei João na *Subida* e *Noite* sobretudo aludem a um comportamento generalizado. Porém criticam logo às pessoas piedosas que individualmente assumem semelhantes abusos coletivos” (RUIZ SALVADOR, 1992, p. 47). Implica dizer que as exterioridades grudavam-se quase espontaneamente ao cotidiano da vida então admitida como espiritual, tendência contra a qual João da Cruz não foi o único a reagir. Antes dele, Luis de Granada e Teresa d’Ávila já proclamavam um “cristianismo interior”, mas valendo-se da prática da oração mental entre mulheres e pessoas incultas, cuja difusão representava para teólogos espirituais como Melchor Cano um intento arriscadíssimo.

Tratar como interioridade a toda e qualquer manifestação no âmbito da piedade e da oração tornava o conceito demasiadamente flexível e, por fim, volúvel (cf. RUIZ SALVADOR, 1992, p. 46). Mas a interioridade não é um tema exclusivo a João da Cruz, como já dissemos, e sim uma questão de ambiente. Era uma meta perseguida em contraposição à exterioridade quase obrigada. Esse ambiente não se restringe às circunscrições do século XVI espanhol; estende-se a contextos cujo influxo veio a florescer em lugares e datas precedentes. Conforme a expressão de Andrés Melquiades (apud RUIZ SALVADOR, 1992, p. 44-45), se os místicos espanhóis seiscentistas “interiorizam a espiritualidade”, houve quem protagonizou processos análogos na literatura, como Cervantes, ou na filosofia, como Descartes, e Osuna, na pobreza e mortificação.

A partir de 1500, pontua Ruiz Salvador (1992, p. 44), “faz-se invasivo o tema e a terminologia da interioridade em todos os tons. Acentua-se sobretudo na primeira metade do

século. Frei João recebe uma tendência generalizada e já plenamente afirmada”, que inclui não somente a Espanha, marcando também a experiência e a literatura religiosas de países a ela vinculados política e culturalmente. O que haveria de mais distintivo para Melquiades no contexto espiritual em que se situa João da Cruz é mencionado nestas linhas:

A meu parecer, o trânsito de uma espiritualidade objetiva, baseada na oração vocal e em obras externas, a outra subjetiva e vital, construída sobre a experiência pessoal; de uns livros edificadas sobre autoridades, a outros que descrevem a própria experiência. Os escritores de livros da via do recolhimento não recomendarão nada que não tenham experimentado. Desta realidade nova brota a floração de diversas experiências, vias ou exercícios espirituais, e o cultivo metodizado da oração mental, que triunfa de modo esmagador (MELQUIADES, apud RUIZ SALVADOR, 1992, p. 45).

Perfaz um traço notório da mística espanhola, na qual se encontra João da Cruz, o dado de um “interior” contrapor-se a um “exterior” e ser preferido a este. Para Ruiz Salvador (1992, p. 46-47), isso significa que a interioridade não é apenas o resultado de uma aspiração religiosa, mas também fruto de uma reação contra tendências de “graves consequências negativas para a autenticidade da vida cristã e mais concretamente para a vida espiritual”.

Acerca da obra *A Subida*, é a chamada “desnudez” que configura um tipo de desconstrução vigorosa das exterioridades, sem ceder a nenhuma lassidão. O termo é proposto à alma “vestida”, ou seja, num estado em que “não tem capacidade para ser ilustrada e possuída da pura e simples luz de Deus, se primeiro não as descarta de si” (*Sub.* I,4,1)⁴⁰. É preciso então que ela se dispa por amor a Deus, e assuma uma condição de pobreza e abnegação para unir-se a Deus e, de certo modo, tornar-se Deus.⁴¹

Dando a alma lugar – que é tirar de si todo véu e mancha de criatura, o qual consiste em ter a vontade perfeitamente unida com a de Deus, porque o amor é obrar em despojar-se e desnudar-se por Deus de tudo o que não é Deus –, logo fica esclarecida e transformada em Deus, e lhe comunica Deus seu ser sobrenatural de tal maneira, que parece o mesmo Deus e tem o que tem o mesmo Deus (*Sub.* II,5,7).⁴²

⁴⁰ “no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí” (*Sub.* I,4,1).

⁴¹ Manfred Lurker (1993, p. 139) percebe na “nudez” importantes valores antropológicos, culturais e religiosos. No oriente Antigo, por exemplo, “sacerdotes sumérios aparecem sem roupas diante da divindade. Na iniciação, os iniciandos aos mistérios de Mitra eram despidos de suas roupas”. Estar descoberto significa, nessa ótica, “entregar-se sem proteção a poderes superiores e a harmonizar-se com eles amigavelmente”. Além do aspecto sacral, o desnudamento também caracteriza a situação humana de desterro no mundo, e sua condição de precariedade, conforme a constatação de Jó: “nu vem o homem ao mundo, e nu o deixa”. Lurker (1993, p. 140) também se recorda que a nudez natural de Eva e Adão representava a inocência, e que a liturgia cristã do batismo, com Cirilo de Jerusalém, correlaciona a imagem do primeiro Adão ao estado do neófito, percepção que guarda ressonâncias na mística de Dionísio Areopagita, onde “a nudez tornou-se a imagem da purificação”.

⁴² “En dando lugar el alma – que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios, porque el amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de

Qual seria o alcance da noção joãocruciana de “desnudamento”? Sua dilatação para novos âmbitos leva-nos a pensar numa reconfiguração do conceito de “mística” da parte de João da Cruz, a valer que tal conceito é subsidiado por duas noções fundamentais da tradição mística: as de “matrimônio espiritual” e “centro interior”. Utilizando as expressões de Alain de Libera (cf. 2004, p. 1519), a primeira expressão fundamenta a *mística nupcial*, e a segunda, a *mística da essência*⁴³, vertentes que são acolhidas – como é de nosso maior interesse pontuar – em vários lugares da *Subida*.

2.5.1 Matrimônio espiritual e desnudamento

A mística nupcial, afirma De Libera (2004, p. 1519), “se nutre da leitura dos textos de Bernardo de Claraval sobre o *Cântico dos Cânticos*”. Como se sabe, sua obra está ligada à tradição hermenêutica que priorizava o sentido espiritual, místico ou tipológico dos textos bíblicos, e que na Patrística teve na interpretação de Orígenes aos livros sapienciais a principal referência. Na realidade, “seu comentário ao *Cânticos* – que chegou parcialmente até nós –, em especial o prólogo, marcou a hermenêutica bíblica posterior a ponto de Gregório Magno, Bernardo de Claraval, etc. parecerem, na maioria das vezes, meros repetidores desta leitura” (BARREIRA, 2004, p. 30-31). Mesmo assim, Bernardo manteve a temática em evidência, pois os livros bíblicos atendiam a propósitos de diferentes setores da sociedade de sua época: clérigos urbanos especulavam sobre a criação no Gênesis; a liturgia se respaldava nos salmos, sinóticos e cartas paulinas, enquanto os relatos veterotestamentários da terra prometida embasavam as cruzadas; enfim os contemplativos, “a partir de são Bernardo e de Guillaume de Saint-Thierry, se dedicaram a comentar o Cântico dos cânticos, interpretado como uma crônica dos esponsais tumultuosos entre Deus e a alma humana” (VAUCHEZ, 1995, p. 171).

Para que a chamada *unio mystica* recebesse a partir do Cântico dos Cânticos uma expressão compatível com a nervura de sua experiência, os obstáculos não foram somente as resistências no campo exegético. Numa época em que toda a Espanha “estava empolgada pela oração e pela leitura dos tratados de amor a Deus” (SILVA, 1993, p. 43), os arrebatos,

todo lo que no es Dios –, luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios” (*Sub.* II,5,7).

⁴³ Alain de Libera (2004, p. 1519) emprega essas expressões com vista a reconsiderar uma distinção mais tradicional em que se demarcava uma “‘mística esponsal’ das mulheres, beguinhas e monjas [...], e a mística ‘intelectual’ dos homens, religiosos ou teólogos”.

desmaios e visões dos “alumbrados” só causavam desserviço, enquadrando fenômenos aparentemente semelhantes e substancialmente distintos na mira dos inquisidores. E na tradição judaico-cristã, entendia-se que a linguagem erótica, ou o símbolo antropomórfico da união sexual, aparentava-se “com os cultos pagãos de fecundidade e suas hierogamias. [...] O amor humano, em conexão com este ponto de vista, foi relegado a um plano biológico e ético, desprovido de qualquer aspecto numinoso” (SILVA, 1993, p. 42). Aos místicos cabia superar uma estreita visão da relação amorosa, justamente para falarem, em termos de amor, da fonte de realidade última e espiritual que buscavam.

Para Bezerra e Bezerra (cf. 2011, p. 224-225), não se pode descartar que o elemento “nupcial” dos versos de João da Cruz, assumindo um tom espiritual revolucionário, é oriundo da literatura renascentista profana com sua poesia popular cortesã e seus temas pastoris e de cavalaria. Dessa forma, o matrimônio espiritual se manifesta numa experiência em que o amor, enquanto caminho para chegar a Deus, consiste numa busca “expressa mediante uma linguagem erótica em que o *desejo* se incorpora à palavra como ato espiritual” (BEZERRA; BEZERRA, 2011, p. 227). Isso permite observar que a alma, em busca da união esponsal com seu Amado, vive uma tensão entre presença e ausência, repouso e sofrimento. “O fastio proveniente da completa carência é a marca de uma alma que não se contenta, posto que não está na posse *Daquele* que mais ama. O aspecto de incompletude, que é a marca da natureza humana, se expressa no aspecto de insatisfação de um coração que não descansa” (BEZERRA; BEZERRA, 2011, p. 228), e que também padece “essencialmente ‘dores de amor’ ou, como o próprio Juan define, [...] ‘*feridas de amor*’” (BEZERRA; BEZERRA, 2011, p. 229).⁴⁴

O desposório espiritual confere a João da Cruz vasto recurso para a utilização simbólica. Ele o trabalha como um elevado grau da união de amor (cf. *Cântico* 14,2)⁴⁵, ou ainda como sendo a plenitude dessa união, segundo os moldes de um matrimônio espiritual que é figura bíblica e tradicional na Liturgia e na Espiritualidade (cf. BARREIRA, 2004, p. 30-31), e que na *Subida* estrutura a descrição da terceira e última parte da noite escura, a partir de Tobias 6,18-22 (cf. *Sub.* I,2,2):

⁴⁴ Os comentadores tratam uma passagem do *Cântico*. “Diz San Juan: *E assim, não lhe basta a paz e tranquilidade e satisfação de coração a que a alma pode chegar nesta vida, para que deixe de ter dentro de si gemido, embora pacífico e não penoso na esperança do que lhe falta* (CEb, 1, 14). É interessante observar que nem a paz é suficiente, dado que não se realiza plenamente. Assim sendo, a própria tranquilidade é motivo de agito e sofrimento. Alma nenhuma descansa no repouso amoroso que, enquanto desejo, é ferida e chaga” (BEZERRA; BEZERRA, 2011, p. 228-229).

⁴⁵ “[...] en este vuelo espiritual [...] se denota un alto estado y unión de amor, en que después de mucho ejercicio espiritual suele Dios poner a la alma, al cual llaman desposorio espiritual con el Verbo Hijo de Dios” (*Cântico* B,14,2).

E passada esta terceira noite, que é acabar de fazer a comunicação de Deus no espírito, que se faz ordinariamente em grande treva da alma, logo se segue a união com a esposa que é a Sabedoria de Deus. Como também o anjo disse a Tobias que, *passada a terceira noite, juntar-se-ia com sua esposa com temor do Senhor*; tal temor de Deus quando está perfeito, está perfeito o amor, que é quando se faz a transformação por amor da alma com Deus (*Sub. I,2,4*).⁴⁶

Convém mencionar que o investimento literário no aspecto do matrimônio é algo que João da Cruz herda não só da tradição bíblico-patristica mediante o fundador de Cister (século XII), mas ainda de uma corrente mística ligada sobretudo ao trabalho de dominicanos renano-flamencos, como Mestre Eckhart de Hohenheim, Henrique Suso e João Tauler. Esse contato foi favorecido por circunstâncias políticas inéditas:

A entronização de Carlos V, no ano de 1517, estabeleceu contínuas relações entre a Espanha e suas dezessete províncias dos Países Baixos, além das cidades alemãs onde a Corte se fixava. Isso oportunizou na Espanha a rápida divulgação da herança mística renano-flamenca dos sécs. XIV e XV, de autores como Harphius, Eckhart, Tauler, Ruysbroeck e Thomas de Kempis (BARREIRA, 2013, p. 42).

Segundo Vauchez (1995, p. 136), “os Irmãos Pregadores [...] tiveram um papel muito importante na direção de mulheres leigas que aspiravam a uma vida religiosa mais intensa, particularmente em Flandres e no vale do Reno”⁴⁷. Dessa assistência se forjou uma das mais

⁴⁶ “Y pasada esta tercera noche, que es acabarse de hacer la comunicación de Dios en el espíritu, que se hace ordinariamente en gran tiniebla del alma, luego se sigue la unión con la esposa que es la Sabiduría de Dios. Como también el ángel dijo a Tobías que, *pasada la tercera noche, se juntaría con su esposa con temor del Señor*; el cual temor de Dios cuando está perfecto, está perfecto el amor, que [es] cuando se hace la transformación por amor del alma [con Dios]” (*Sub. I,2,4*).

⁴⁷ Conhecidas como “*mulieris religiosae*” (VAUCHEZ, 1995, p. 152) ou “*mulieris sanctae*” (VAUCHEZ, 1995, p. 147), as beguinhas compuseram-se de nomes da nobreza principesca (como os da rainha Isabel da Hungria e Edwiges, duquesa da Silésia) e do anonimato plebeu (como Verdiana), mas principalmente da burguesia urbana (como o de Marie d’Oignies). As “Filhas de Deus” ou beguinhas “eram celibatárias ou viúvas que assumiam, na idade adulta, uma forma de vida religiosa individual ou comunitária, associando a prece, a prática da caridade e o trabalho manual” (VAUCHEZ, 1995, p. 152). Esse movimento, que teve como precursor os esforços de Hildegarda de Bingen (no século XII) contra a misoginia que associava a mulher ao papel de Eva na culpa original, constituiu-se em uma real novidade no século XIII, com grande amplitude entre o Brabante e a Renânia, de Flandres (norte da Bélgica) à Baviera (sul da Alemanha). Mulheres beguinhas foram temas de interessantes, porém não muito conhecidas biografias (cf. VAUCHEZ, 1995, p. 147). Elisabeth de Spaalbeck (morta em 1316), Clara de Montefalco, Angela de Foligno, Lutgarde de Tongres, e outras místicas, por seus estigmas ou visões, eram solicitadas por quem carecia de algum aconselhamento (cf. VAUCHEZ, 1995, p. 155-156). Algumas outras, como Margarida de Cortona e Clara de Rimini, humilhavam-se nas ruas ao se autoimporem uma corda no pescoço enquanto conclamavam à mortificação (cf. VAUCHEZ, 1995, p. 156). Houve aquelas que adentraram nas letras vernáculas, como a monja cisterciense Beatriz de Nazaré (*Sete maneiras de amor*), e as beguinhas Hadewijch d’Anvers (*Visões*) e Mechtilde de Magdebourg (*Luz transbordante da Deidade*). Mas sobre quaisquer desses segmentos recaiu o decreto malsinar do Concílio de Viena, *Cum de quibusdam mulieribus*, que para Vauchez pesou em favor de todos os horrores ao feminino. Não era bem visto pelas autoridades eclesiásticas quando algumas se tornavam anacoretas (de maior difusão na Itália, com o movimento das *cellane* ou *incarcerate*), devido não só aos perigos naturais de uma vida eremítica, como ainda por razões de vigilância e controle institucional (cf. VAUCHEZ, 1995, p. 153).

significativas contribuições para a espiritualidade ocidental, de que tomaram parte teólogos como o já citado Mestre Eckhart, além de Thieny de Freiberg e Nicolau de Estrasburgo, todos da província dominicana de Teutônia, atual vale do Reno e adjacências. A mística renana alastrou-se profusamente também “em conventos de dominicanas, como os de Unterlinden, em Colmar, e de Tôss, ou ainda entre certas beguinhas de Colônia ou Estrasburgo” (VAUCHEZ, 1995, p. 138). Mestre Eckhart, por exemplo, “tinha a responsabilidade espiritual de 75 conventos de monjas dominicanas, da ordem terceira dominicana da Alsácia e da Suíça, e de cerca de 85 beguinarias de Estrasburgo, onde se agrupavam cerca de mil mulheres” (DE LIBERA, 2004, p. 1520).⁴⁸

É ressaltando essas condições que De Libera (2004, p. 1520) afirma: “a mística renana procede amplamente do encontro entre teólogos profissionais encarregados da *cura animarum* e seus auditórios de mulheres, monjas ou beguinhas”. Um conjunto de expressões cultivadas nesses ambientes alcançaria as casas fundadas por João da Cruz e Teresa d’Ávila, no “século de ouro” da espiritualidade espanhola, tendo antes sido testado por uma efervescente espiritualidade desenvolvida entre religiosas cistercienses e dominicanas, ou em meio aos agrupamentos leigos ou semirreligiosos de beguinhas ao longo do rio Reno (de Flandres à Renânia) e no decorrer dos séculos XIII e XIV. Segundo De Libera (2004, p. 1519), o livro do “Cântico dos Cânticos” foi também a fonte que deu alicerce aos escritos da beguina Hadewijch de Antuérpia e da monja cisterciense Beatriz de Nazaré, por exemplo. Eles trazem como tema central a fórmula “sem por quê”, prolongando uma tese de Bernardo (cf. Sermão 83,3) pela qual “o amor não quer para si outra causa nem outro fruto senão ele mesmo”.⁴⁹

⁴⁸ Estamos propensos a aceitar que o pensamento místico de João da Cruz de fato colhe desses mananciais os subsídios fundamentais para redigir uma *Subida do Monte Carmelo*. Atemo-nos em pontuar o quanto pode ser relevante ao estudo da interioridade joãoocruciana aquilo que Vauchez sustenta como condições de possibilidade para uma *conquista da interioridade*, de que não podemos excetuar algum vínculo mais sólido com o interior-exterior da *Subida*. Convém falar em “conquista” quando certos anseios individuais ou coletivamente partilhados se erguem em face de determinado panorama político-religioso, criando uma situação na qual se respiram ares de descontentamento ou insatisfação, por um lado, e de novas experiência e aspirações, por outro. A conjuntura cujas notas se fazem necessárias conhecer, ao menos em linhas gerais, remonta-nos ao fenômeno da “Frauenfrage” (VAUCHEZ, 1995, p. 151), pelo qual se descreve a entrada maciça de mulheres na vida religiosa, principalmente em conventos cistercienses e dominicanos. É também descrito nesse fenômeno o aparecimento de uma forma de vida original, semirreligiosa, “nem pra lá nem pra cá”, oriunda do desejo de mulheres leigas que aspiravam por uma espiritualidade mais intensa, ou seja, mais interior, e institucionalmente mais autônoma.

⁴⁹ A propósito das fontes literárias principais, De Libera (cf. 2004, p. 1519-1521) evoca uma distinção interna à mística renana, demarcando uma vertente dita feminina ou afetiva, pautada no “Cântico dos Cânticos”, e outra masculina ou especulativa, por sua vez relacionada ao prólogo do “Evangelho de João”, em que o tema do nascimento do Verbo (cf. Jo 1,11) embasa precisamente uma teologia da habitação interior, prerrogativa para que Mestre Eckhart e seus discípulos tenham desenvolvido as noções de essência ou fundo da alma (*seelengrund*, *abditum mentis*). Como dissemos em nota anterior, esse comentador prefere a distinção entre mística nupcial e mística da essência.

Os atributos das beguinhas não se encerram na exaltação do estilo de vida pobre, penitente e austero, pois adentra em um modo de expressão da dinâmica espiritual que se serve especialmente de uma linguagem que superava a dicotomia entre cultura profana e cultura religiosa (cf. VAUCHEZ, 1995, p. 131-132)⁵⁰, à maneira de clérigos que tratavam temas complexos, também em língua vulgar, em seus sermões a beguinhas de Paris, ou como Mestre Eckhart, a beguinhas de Colônia. Algumas por si mesmas, outras mediante seus confessores, o que elas viram e ouviram ganhou assento na palavra escrita; e se a manifestação social desse modo de vida já havia aturrido as formas canônicas regimentares que careciam de uma classificação⁵¹, tanto mais aconteceu quando suas experiências

⁵⁰ Quanto ao fervor místico-religioso, apesar de ter-se concretizado sob diversas fórmulas sociais, bem como no palco de uma geografia que vai dos Países Baixos ao mundo germânico, Vauchez (1995, p. 149) confirma ser pertinente falar de uma espiritualidade original, nascida no Ocidente do século XIII e evidente em círculos femininos, em que “certo número de mulheres, empenhadas em experiências de vida espiritual intensa, adquiriram nesse domínio uma ampla autonomia, e até uma certa superioridade em relação aos homens”. Conforme seja procedente afirmar por uma descoberta da interioridade que, no século XIII, tomou acento enquanto uma mística oriunda em grande parte do anseio de mulheres leigas, isso se deve àquilo que elas ousaram desbravar, contornando a imagem do monaquismo como paradigma de perfeição cristã, e da instituição eclesiástica como único parâmetro do espiritualmente lícito. Um tanto quanto espontaneamente, a espiritualidade beguina questionava “o papel mediador dos clérigos entre o humano e o divino” (VAUCHEZ, 1995, p. 158). Em suma, “a referência exclusiva ao Novo Testamento e a aspiração a uma religião puramente interior, características da maioria dos movimentos religiosos contestatários ou dissidentes do fim do século XII e do século XIII, podiam, até certo ponto, legitimar uma ascese pessoal rigorosa ou a recusa de instituições eclesiásticas que se tomaram opressoras” (VAUCHEZ, 1995, p. 126). Devemos pontuar que essas características delineiam o caminho por onde veio a se constituir uma conquista da interioridade. Por não plagiar uma lógica ortodoxa do ponto de vista convencional e corporativo, essa interioridade revela-se naturalmente disjunta do cercado eclesiástico, dando para si mesma suas próprias expectativas. Desnecessário dizer que a forma religiosa tradicional, com seus meios oficialmente preestabelecidos para a oração (cf. VAUCHEZ, 1995, p. 160), maquinou estratégias para desprestigiar o fenômeno então nascente (cf. VAUCHEZ, 1995, p. 156). O movimento beguino, à semelhança dos cistercienses, substituiu ou foi indiferente às pompas, lançando mão de esquemas profanos e da língua vulgar para tratar de assuntos espirituais. “[...] estranhas ao mundo das escolas e menos impregnadas de cultura bíblica do que os monges, essas mulheres falaram de Deus por referência ao modelo literário profano do amor cortês. [...] A primeira a sofrer as conseqüências foi a beguina de Valenciennes, Marguerite Porète, que redigira, por volta de 1300, uma obra espiritual em francês, o *Espelho das almas simples e aniquiladas*. Nesse tratado, a Senhora Amor, suserana da Alma Nobre, responde às perguntas da Razão e a instrui, através de uma alegoria mística, que se desenvolve ao longo dos 139 capítulos, sobre o caminho que conduz essa alma à união perfeita com o seu criador e Senhor” (VAUCHEZ, 1995, p. 157). Por fim, é importante retratar o que se desdobrou como experiência espiritual na alma anelante de uma beguina, uma vez que as vemos como um valioso elo da interioridade que se disseminará pelas páginas de João da Cruz. Uma operação que selecionamos na análise de Vauchez (cf. 1995, p. 141-142, 154) é a conversão do tema da *militia Christi* em *imitatio Christi*, pois há nisso o embrião de uma transformação espiritual que consideramos repercutir na *Subida*, onde vemos a metáfora de uma alma escalando o monte. No movimento das beguinhas se processa a realocação das cruzadas pelos lugares santos como um combate no interior da alma: as imagens do cavaleiro e o levante de suas armas se tornam não mais do que meios para expressar, a quem desejasse ser virtuoso, um caminho de perfeição que João da Cruz, ao seu modo, viria configurá-lo na figura do Carmelo.

⁵¹ Tocante à independência institucional, por não pertencerem a uma família abastada para pagar o dote de ingresso no claustro, as mulheres tornavam-se beguinhas e lançavam-se num estilo de vida serviçal e extremo, ligadas porém a uma maior liberdade de movimento. “Assim, foi nesse meio que se desenvolveram formas de vida original, ditas ‘semi-religiosas’, na medida em que as mulheres que ingressavam nelas aspiravam a se consagrar a Deus, sem por isso retirar-se do mundo” (VAUCHEZ, 1995, p. 151). Elas não se assimilam aos mosteiros de tipo tradicional, ou de padrões organizacionais mais clássicos, como foi o caso das dominicanas que, “no mundo germânico, especialmente no vale do Reno, [...] vários de seus conventos se tornaram núcleos de vida espiritual intensa” (VAUCHEZ, 1995, p. 151). Em sua maioria leigas, as beguinhas não estavam filiadas a

relatavam uma infusão de amor e gozo que rompia com o latim e os conceitos escolásticos aí alojados (cf. VAUCHEZ, 1995, p. 156-157).

As coordenadas de uma vivência inédita da interioridade levam-nos à esfera onde se deu o testemunho de uma experiência amorosa e transformadora, que não só acalentou as aspirações por uma renovação da vida espiritual e/ou interior, como veio a configurar-se numa obra como *A Subida*. É também seguro afirmar que temas como matrimônio espiritual e união de amor, basilares a João da Cruz, tenham sido moldados por uma geração que ousou na investigação intelectual, priorizando-a talvez em comparação às atividades litúrgico-conventuais. Foi em instituições dirigidas ou acompanhadas por dominicanos, isto é, em conventos de dominicanas, onde

operou-se o encontro entre a mística da Essência, inspirada pelo neoplatonismo de Proclo, e principalmente do pseudo-Dionísio o Areopagita, que visava inclinar as inteligências hierárquicas para esse perfeito conhecimento de Deus, expresso pela metáfora das trevas e pela mística nupcial, que, a partir de são Bernardo, identificava a procura e o encontro da alma humana e do seu Deus com a relação amorosa, culminando no êxtase, como o descreve o *Cântico dos cânticos* (VAUCHEZ, 1995, p. 138).

Teremos oportunidade de no próximo capítulo verificar o conceito de “noite escura” em João da Cruz, realçando suas relações com a tradição mística⁵². Salientamos que, de acordo com Vauchez (cf. 1995, p. 135), em meados do século XII e início do século XIII, havia espaço para que uma nova classe, a dos doutores, se formasse ao lado do Sacerdócio e do Império, constituindo cidades universitárias, a exemplo de Paris e Bolonha, como uma espécie de terceiro poder. Foram esses os locais dos primeiros recrutamentos dominicanos, o que justifica o fato de serem eles quem tanto aportam à articulação de temas complexos da mística renana, dentre eles, a tentativa de harmonizar as potências afetiva e intelectual da alma:

Mestre Eckhart e seus discípulos se esforçaram em superar a oposição entre os autores de inspiração agostiniana, que afirmavam que a procura da união com Deus só podia chegar ao seu objetivo apoiando-se na potência afetiva da alma (“Onde fracassa o intelecto, vence o amor”, segundo uma fórmula de são Bernardo, retomada por são Boaventura), e a dos partidários de um processo cognitivo puramente intelectual. Apresentando como postulado a identidade do ser e de Deus, a mística renana procurou ter acesso não a uma simples união da alma e do seu

uma instituição canonicamente erigida, não proferiam votos, e apesar de alguns favorecimentos de bispos para viverem reclusas, muitas preferiam permanecer sozinhas ou em comunidades informais. “Aos olhos de muitos clérigos, o estado de beguino, fundado sobre um compromisso temporário e revogável, não constituía uma verdadeira forma de vida religiosa, apesar dos laços estreitos que uniam as beguinas aos seus confessores ou diretores espirituais cistercienses, dominicanos ou franciscanos. Assim, seu status canônico e a autenticidade de seu engajamento permaneceram duvidosos ao longo de todo o século XIII” (VAUCHEZ, 1995, p. 153).

⁵² Cf. seção 3.3.

Criador, mas àquilo que Mestre Eckhart chama união, isto é, um conhecimento segundo o Uno, anterior à distinção das duas potências da alma (intelecto e afetividade / vontade) mas também à das três pessoas da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), que pertencem à manifestação de Deus e refluem na Deidade. Assim, a iluminação da inteligência e a experiência do amor, longe de opor-se, permitem a volta do homem para o seu estado original, nesse Deus que é ao mesmo tempo o seu princípio e o seu fim (VAUCHEZ, 1995, p. 138-139).

A unidade entre o intelectual e o afetivo é um assunto caro a João da Cruz, sendo acessível ao se estudar sua visão integral ou unitária do homem (cf. BARREIRA, 2004, p. 92-97), ou acompanhando as vicissitudes que ocorreram ao programar-se para o tema da contemplação mística (cf. BARREIRA, 2004, p. 197-202). É notório que na *Subida* isso se faz patente já nos versos que retratam uma alma inflamada de amor, como no esforço de mortificar os apetites em vista da noite escura do espírito, não obstante as repercussões que o esvaziamento do intelecto, na noite escura da fé, acarreta à purificação da vontade e, vice-versa, a restauração de seu gozo em benefício de uma fé mais autêntica.

assim como a fé se arraigou e infundiu mais na alma mediante aquele vazio e treva e desnudez de todas as coisas, ou pobreza espiritual, que tudo podemos chamar de uma mesma coisa, também juntamente se arraiga e infunde mais na alma a caridade de Deus. Donde, quanto mais a alma se quer obscurecer e aniquilar acerca de todas as coisas exteriores e interiores que pode receber, tanto mais se infunde de fé e, por conseguinte, de amor e esperança nela, porquanto estas três virtudes teológicas andam em uma só (*Sub. II,24,8*).⁵³

Na *Subida* de João da Cruz, a negação, obscurecimento ou aniquilação dos apetites pelas coisas exteriores (e interiores) consiste, de certa maneira, em um redirecionamento das capacidades afetivas, com vista a fortalecer não mais os apetites, e sim as faculdades da alma por meio das virtudes. Considerando esses pressupostos, não é possível uma celebração de núpcias místicas sem uma profunda reorganização do estado afetivo em que se encontra a alma.

2.5.2 Desnudamento e centro interior da alma

Passamos a tratar das ressonâncias do desnudamento, na *Subida*, quanto à *substância da alma* (ou da quarta potência), cuja pertinência para o tema da interioridade parece-nos

⁵³ “[...] así como la fe se arraigó e infundió más en el alma mediante aquel vacío y tiniebla y desnudez de todas las cosas, o pobreza espiritual, que todo lo podemos llamar una misma cosa, también juntamente se arraiga e infunde más en el alma la caridad de Dios. De donde, cuanto más el alma se quiere oscurecer y aniquilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde de fe, y por [con]siguiente, de amor y esperanza en ella, por cuanto estas tres virtudes teologales andan en uno” (*Sub. II,24,8*).

evidente por si mesmo. “Substância evoca interioridade”, escreve Barreira (2004, p. 82) a propósito de uma citação da *Noite Escura*. Isso configura a indagação que desejamos estruturar, pois leríamos na *Subida* uma elaboração *sui generis* que diferencia João da Cruz não apenas de uma expressiva tradição mística, como também de si mesmo.

Precisamos familiarizar-nos com a multiplicidade de termos que exprimem uma noção cujas aparições são literariamente contadas por Urbina. A “substância” da alma é também designada como “fundo”, “centro” e até “ápice” da alma. Mesmo que um “fundo” conote uma localização antagônica a um “ápice” – urge encontrarmos um paradigma que estabeleça uma identidade entre esses extremos –, é notório um caráter de interioridade, como ainda a ideia de uma situação terminal: o fundo/ápice da alma configura, na linguagem mística, a finalização de um processo de recolhimento que, tendo ganhado em profundidade, alcançou os estágios mais elevados da contemplação. Além de centro, em *Moradas* Teresa d’Ávila também registrou “essência da alma”, em alusão à morada mais interior do castelo onde habita o Rei (cf. URBINA, 1956, p. 201).⁵⁴

Segundo Barreira (2004, p. 83), “*substância* possui o mesmo significado de *fundo* e *raiz*, que correspondem ao termo joãocruciano *centro*, onde se realiza a união habitual e contínua com Deus, ou, noutras palavras, a existente entre o humano e o divino”. De uma parte, por *centro* se exprime “as potências superiores numa totalidade”; porém em João da Cruz ocorre um deslocamento: por situar-se no íntimo da alma, o centro “vincula-se mais a Deus que às potências”.

Isso determina que o entendimento acerca da substância da alma seja subsidiário de um tema preliminar: quanto à presença de Deus na alma. Em Tauler, a combinação *Grund-Abgrund* (fundo sem fundo) sugeria, de maneira direta, que “o infinito centro da substância da alma encerra-se no abismo da divindade” (BARREIRA, 2004, p. 84). Em João da Cruz, por sua vez, tal concepção modula-se em pelo menos três maneiras: além de Deus dar ser ao ser da alma, o que caracteriza a dependência ontológica da criatura para com o Criador (presença essencial ou metafísica), a graça sacramental (ou espiritual) “refere-se à maneira de Deus visitar a alma” (BARREIRA, 2004, p. 86), enquanto que a presença mística ou afetiva traduz uma experiência de quando a alma, unindo-se com Deus, sente “em seu íntimo, a sua permanência amorosa” (BARREIRA, 2004, p. 85).

Retornando à *Subida*, Urbina (1956, p. 206) avalia em passagens como *Sub.* III,40,1 e *Sub.* II,12,1 um movimento explícito de “interiorização progressiva que termina na intimidade

⁵⁴ Textos das *Moradas*: “centro”: I, cap. 1, 1 e 3; I, cap. 2, 3; V, cap. 1, 12; “essência”: V, cap. 1, 5.

onde a alma se une com Deus”; ele orienta que *Noite e Cântico* apenas dão mais destaque a esse mesmo movimento, vindo a ser útil nessas obras um acervo de expressões que significassem o máximo grau de interiorização. Na realidade, para Urbina (1956, p. 208) é na *Chama* onde conceitos como centro da alma, fundo interior, substância etc. adquirem “sua maior força até formar[em] uma verdadeira ontologia do fundo da alma. Sendo interessante notar que é precisamente na *Chama* onde o caminhar místico chega a sua plenitude”.

Nas citações levantadas por Urbina, *A Subida* exhibe a expressão “interior recolhimento da alma” (*Sub.* III,40,1), como efeito da mudança do templo visível para o templo vivo e invisível, e “íntimo recolhimento” (*Sub.* II,12,1), em que procedendo do mais exterior para o mais interior, chegue a alma a unir-se com Deus. É bastante convincente quem diga serem essas referências um prenúncio de construções formalmente melhor elaboradas em outras obras, arguição que se corrobora à menção de uma “união essencial” (*Sub.* II,5,3), e ao propor que a paulatina interiorização, onde o espiritual vai se tornando mais habitual à alma, tem como horizonte a “substância do espírito” (*Sub.* II,17,5-6). Além do mais, *A Subida* também assinala que a “substância da alma”, nas primícias da união, é penetrada por certos “toques” que não poderiam ser simulados pelo demônio (cf. *Sub.* II,26,5-6)⁵⁵; nessa mesma substância é produzida uma classe de locuções interiores, as “palavras substanciais”, que realiza no espírito aquilo que elas significam (cf. *Sub.* II,28,2); enfim, é também na substância que Deus gratifica a alma com a apreensão de certos “sentimentos espirituais” tão elevados que “trazem à alma imenso bem e proveito” (*Sub.* II,32,2).

Será que todos esses indícios sancionam a leitura de que João da Cruz trabalha com uma divisão tetrapartide (cf. *Chama* 1,17.20.25, apud URBINA, 1956, p. 212): entendimento, memória, vontade e substância? Será que o centro da alma corresponde a um “local” onde Deus fixa sua morada nessa zona mais profunda da alma? A alternativa de se pensar esses termos num aspecto dinâmico é a opção de Urbina (cf. 1956, p. 210-211): o “centro da alma” não é a própria alma (sentido subjetivo ou real), e sim Deus que opera, na alma, como ponto para onde tendem todas as energias da mesma alma (sentido objetivo ou intencional). Nas palavras de Barreira (2004, p. 91), a “*substância da alma* seria melhor entendida como uma espécie de centro de gravidade das potências em sua totalidade”; isso inibe que ela seja contabilizada como uma quarta potência e tampouco desenhada como um “substrato vazio no qual estas se inseririam de maneira acidental” (BARREIRA, 2004, p. 92).

⁵⁵ “[...] por ser cosa que tan a lo junto pase con Dios, donde el alma con tantas ansias codicia llegar, estima y codicia un toque de esta Divinidad más que todas las demás mercedes que Dios le hace” (*Noche* II,23,12; cf. *Cântico* 12,14, 14 e 15; *Llama* 2,17-21).

É certo que nas obras de João da Cruz há convincentes registros que nos fazem sentir convidados a persistir nessa questão (cf. URBINA, 1956, p. 207-219). Contudo haveria maior tenacidade se nossa reflexão firmasse a hipótese de que *A Subida*, esboçando uma exceção, viesse a representar uma elaboração mais ousada de noções que o reformador descalço herda, mas que não lhe são originais. Viemos percorrendo sobre um caminho de interiorização que tem como termo a substância da alma, em cujo fundo/centro/ápice se descreve a união da alma com Deus. Embora seja indiscutível que João da Cruz se vincule a essa narrativa, gostaríamos de nos sentir seguros em dizer que *A Subida* programa uma intensa revisão dessas coordenadas discursivas.

Se concluirmos por força dessas anotações, precisaríamos reavaliar o lugar da *Subida* em relação às obras maiores. É curioso que ela, onde vimos serem mais frequentes as palavras “interior” e “interiormente”, seja também a que entre as obras maiores tenha menos pretensões com uma “substância” da alma; *A Subida* se subtrai quanto a um “centro”, diferentemente das insistentes explicações que em outros lugares parece impetrar uma reivindicação (cf. *Chama* 1,9-17; 2,8; *Cântico* 12,1; 17,1)⁵⁶. Devemos atribuir isso ao projeto, tão singular à *Subida*, de retrair-se aos discursos para ver-se mais desimpedida rumo ao estado de contemplação (cf. *Sub.* II,13)? Fundo, centro, ápice, substância não são efeitos de uma discursividade contra a qual *A Subida* devota todos os seus recursos para seguir adiante pela senda da união (cf. *Sub.* II,14-17; 29,5.9 etc.)? Por conta do seu rigoroso processo de interiorização, não sucumbem na *Subida* todo o acervo que outrora exprimia o grau máximo desse mesmo processo?

É plausível supormos que o desnudamento das potências seja, na *Subida*, tão austero que se torna inadmissível o aparato discursivo-terminológico que prestava tal assistência. Com essa hipótese, não é mais a *Chama* que galga uma plenitude conceitual de que carece *A Subida*; pelo contrário, é *A Subida* que alcança uma interioridade tão longânime que sequer as esmeradas especulações da *Chama* suportariam a intensidade. E é assim que no lugar de fundo, centro, ápice, substância, o que se registra é: mortificação, nudez, negação, vazio, nada, nada, nada...

⁵⁶ Já em certa estação, a alma quer ir a Deus com tanta veemência que João da Cruz a compara com a pedra que rola com ímpeto e velocidade até repousar em seu centro, ou “la cera que comenzó a recibir la impresión del sello y no se acabó de figurar” (*Cântico* B,12,1); “[...] las ausencias que padece el alma de su Amado en este estado de desposorio espiritual son muy aflictivas [...]” (*Cântico* B,17,1). “El centro de el alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios” (*Llama* 1,12).

Isso talvez se verifique quanto à simbólica do matrimônio, tão expoente no *Cântico*⁵⁷, mas que na *Subida* (cf. I,2,4; II,12,11; III,3,5; 13,2.5) serve a um propósito bem mais modesto: não visa expressar a afamada e grandiosa união transformadora em Deus, senão motivar a alma a que persevere em seu caminho de desnudamento. Há de empolgante nessa hipótese o fato de conciliar os dados terminológicos da Tabela 2⁵⁸ com uma série de atributos que comportam um arrazoamento mínimo sobre a interioridade na *Subida*, de que falaremos no próximo capítulo. Acrescente-se que um resultado assim estimado atua na consolidação de outra hipótese: João da Cruz incrementa a tratativa da interioridade, não apenas no que diz respeito à tradição mística, como no tocante a ele mesmo. Aprimoraremos o teor dessa hipótese nas seções do capítulo seguinte, concomitantemente à síntese das considerações que abalizam nossa percepção de que há, em João da Cruz, uma concepção própria de interioridade.

⁵⁷ João da Cruz diz que o matrimônio espiritual é um alto estado de perfeição no qual a alma não consegue estar apenas limpa e purificada por ter se despojado de todas as imperfeições do velho homem, pois também consegue “terrible fortaleza, por razón de el estrecho y fuerte nudo que por medio de esta unión entre Dios y el alma se da” (*Cântico* B,20,1; cf. 12,8; 26,4; 27,28; 40,5).

⁵⁸ Cf. seção 2.2.

CAPÍTULO 3

A INTERIORIDADE NO ITINERÁRIO DA SUBIDA

Nossa pesquisa sobre a interioridade na *Subida* nos fez atentar para o valor dos binômios presentes em João da Cruz, o que nos levou a realinhar nosso tema em vista do par “interior-exterior”. A hipótese de trabalho que melhor formularíamos neste momento supõe que interioridade e exterioridade guardam entre si uma relação singular, indicando que a senda espiritual do Monte Carmelo está embasada numa peculiar acepção de interioridade. Neste momento, afunilaremos a investigação perguntando-nos como é a relação interior-exterior na *Subida*, por pensarmos, naturalmente, que João da Cruz desenvolve uma maneira própria de trabalhar um tema comum e universal.

3.1 A INTERIORIDADE E A FIGURA DO MONTE: UMA REFLEXÃO PRELIMINAR

A figura do Monte Carmelo não é um material constitutivo da *Subida*, embora existam várias razões que minimizam essa nota. De um ponto de vista discricionário, considerar esse material para o estudo dessa obra tende a promover, ao invés de desvirtuar, a reflexão simbólica e doutrinal dos escritos. Mas é preciso pontuar que atualmente não se conhece nenhum esquema feito por João da Cruz de próprio punho. Os cinco montes que restaram não são “autógrafos” do religioso carmelita, mas cópias. Restam cinco cópias manuscritas, nenhuma original, três delas preservadas na Biblioteca Nacional da Espanha. Possui importância o *ms. 6296, fol. 7r*, provável transcrição de um original perdido no século XIX, este autografado por João da Cruz e entregue a Magdalena do Espírito Santo.⁵⁹

O gráfico do monte, conforme Ruano (cf. 1994, p. 249), não acompanha as edições da *Subida* até a célebre edição de 1618. Acerca do desenho preparado por um aluno de El Greco, Diego de Astor, há um considerável aperfeiçoamento artístico, com vista aérea e o acréscimo de algumas rotulações em latim, de que não se sabe terem sido deixadas por João da Cruz em

⁵⁹ O manuscrito 6296 é descrito nas páginas 156-157 do “Inventário Geral” da Biblioteca Nacional de España (BNC).

alguma versão perdida ou inseridas postumamente. Foi repetida em 1630 na edição de Sevilha, planejada por Andrés de Jesús María, depois disso reproduzida em quase todas as edições espanholas e estrangeiras. Trazemos na sequência essas duas imagens:⁶⁰

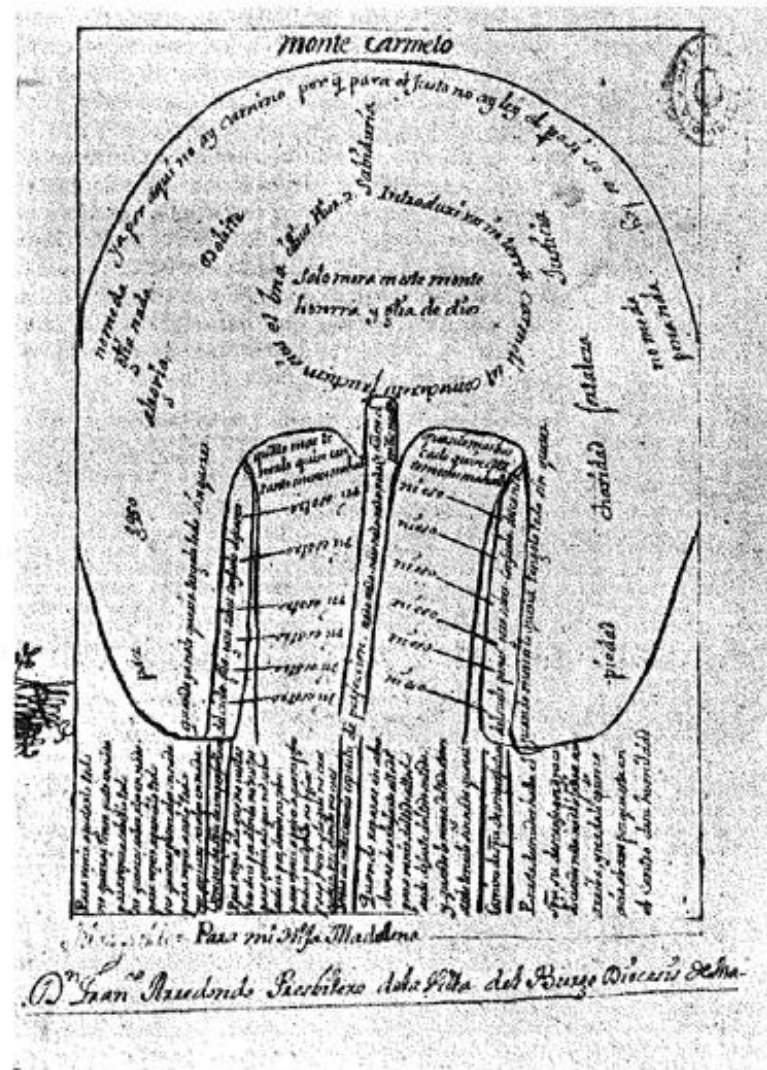


Figura 1

Monte Carmelo

Reprodução da cópia que João da Cruz dedicou a Magdalena do Espírito Santo

⁶⁰ Uma versão de cada uma se encontra na edição da Editorial de Espiritualidad, páginas 137 e 138, respectivamente.

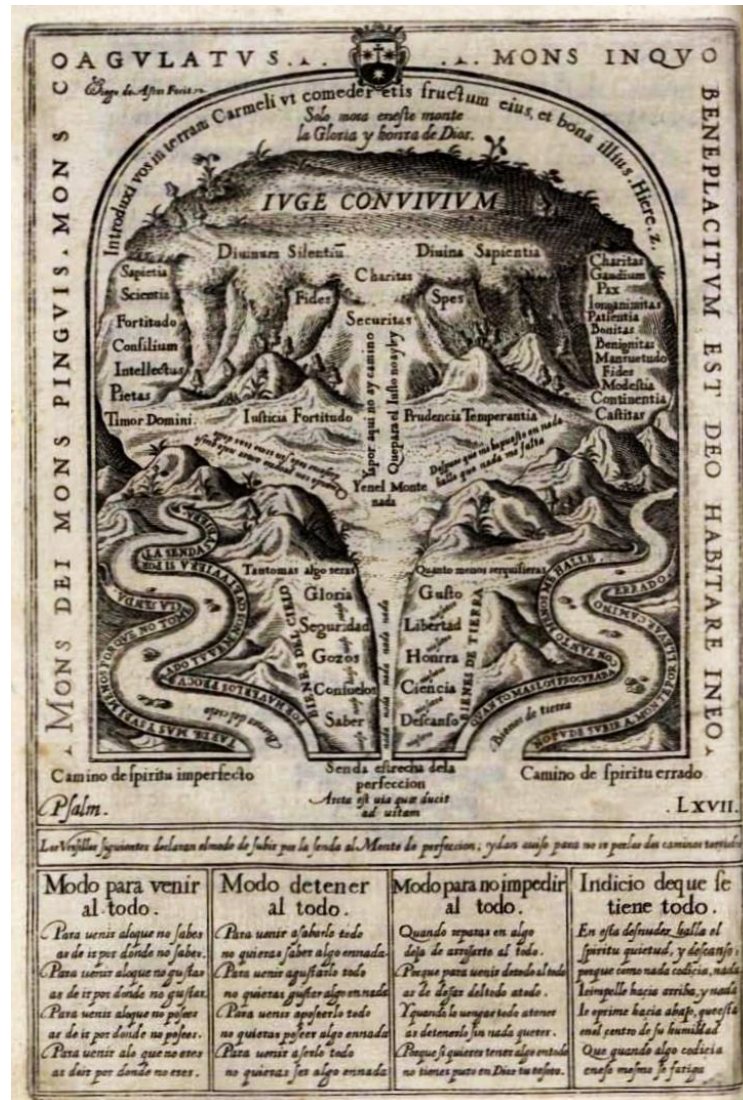


Figura 2

Monte Carmelo

Desenho do Monte por Diego de Astor (1618)

Mesmo não se constituindo tecnicamente como parte da obra, há muitos pontos de conexão que justificam o uso do desenho (e suas inscrições) para um estudo de *A Subida do Monte Carmelo*, que assim compõe-se num registro triplo: o da figura, o do poema e o da prosa. Espera-se, evidentemente, que o croqui do monte se harmonize e enriqueça as perspectivas apresentadas pelos dois registros oficiais.⁶¹

⁶¹ A edição brasileira das obras completas de João da Cruz, de 1984, pela Editora Vozes, agrega três testemunhos históricos a respeito desse esboço de que João da Cruz é autor, tendo-o composto pela primeira vez “para as monjas de Beas, em fins de 1578 ou princípios de 1579, o qual retocou e remendou depois, repetidas vezes” (p. 83). O documento do “Monte” de que as edições geralmente se servem, encontrado no ms. 6296, não é original, mas a reprodução de uma cópia autêntica.

Não poderíamos então desconsiderar a figura e suas inscrições como uma potencial fonte para o conceito de interioridade na *Subida*. Visamos aludir a testemunhos cujas declarações evidenciam o tanto de substancial que se concentrou num exíguo papelzinho. Segundo Ruiz Salvador (cf. 1990, p. 28-29), a redação dos escritos de João da Cruz foi lenta e gradual, dando margem para que seus poemas fossem lidos e cantados, e seus comentários, oferecidos com cópias dos esqueminhas do “monte de perfeição”.

A figura do monte se verteu em algumas dezenas de esboços úteis para serem colocados à vista e como folha avulsa entre as páginas dos Breviários. A base de um desenho certamente impôs, em muitos casos, a dispensa do texto em prosa. De acordo com Rodríguez (cf. 1993, p. 151), João da Cruz deve ter explicado em particular ou para religiosos reunidos em comum a figura composta de desenho e letras. Teriam sido feitos de 60 a 65 desses “montezinhos” que, referidos ora como “Monte Carmelo”, ora como “Monte de Perfeição”, reproduziam não só a figura, como também uma poesia que é contada entre os escritos breves (cf. RUIZ SALVADOR, 1993, p. 15).

A correlação desenho-poema leva Rodríguez (cf. 1993, p. 150-151) a conceber quatro elementos da *Subida*: poema, desenho e comentários de *A Subida* e *Noite*, que se interagem em múltiplos níveis. O grafo seria como uma “síntese visual” do programa místico-ascético; a obra inteira teria sido elaborada em conjunto e recebido dos versos do poema o mais substancial de sustentação teológica, filosófica e psicológica, adquirindo com isso densidade e envergadura.

Para Ruano (1994, p. 249), a imagem do monte “é na realidade uma representação gráfica, panorâmica, autêntico *mapa mundi* da perfeição cristã” que tem, como trajetória de crescimento, o passar da meditação para a contemplação. A própria organização da *Subida* sugere este direcionamento (cf. RUANO, 1994, p. 246): na busca da união perfeita com Deus, o homem intenta uma reunificação gradual de si, começando com os sentidos e apetites instintivos (livro I), passando pelo entendimento da razão (livro II) e alcançando a memória e a vontade (livro III).

Tem peso a evidência de que o próprio João da Cruz faz alusão a uma figura do monte localizada ao princípio da *Subida* (cf. *Sub.* I,13,10). Na realidade, a imagem do Monte Carmelo mantém-se ao longo de toda a obra; de acordo com Ruano (1994, p. 249), é vista no “Argumento”, no “Prólogo” (7; 9) e ao fim do livro I (*Sub.* I,13,10), tendo posteriormente diluindo-se seus contornos em alusões mais esparsas.⁶²

⁶² Cf. *Sub.* I,5,6-7; *Sub.* II,7,7; 8,7; 13,7; 26,13; 29,6; *Sub.* III,5,1; 6; 10,3; 15,1; 26,5; 39,2; *Noite* I,13,5; 16,8 etc.

O gráfico do monte tem uma consistência triádica, e permite-nos entrever uma figura com três zonas. Rodríguez (cf. 1993, p. 152-153) descreve o *cume* como lugar espaçoso e repleto de luz e bens; a *senda central*, uma trilha estreita ligando o sopé ao cume – “todo” –, onde se escreve “nada” sete vezes; enfim, os dois *caminhos laterais*, largos e cheios de bens imediatos, divididos como os da terra (à direita) e os do céu (à esquerda). Uma quarta zona poderia ser admitida para a série de versos colocados ao sopé do desenho. Seja como for, suas três partes essenciais correspondem aos três temas fundamentais da *Subida*, respectivamente, a união com Deus, o caminho de purificação e os desvios (cf. RODRÍGUEZ, 1993, p. 153), e formulam questões de notável ousadia: Por que João da Cruz considera desvios os tesouros do céu? O que faz das três virtudes teologais, fé, esperança e caridade, fatores compatíveis com a escalada?

A imagem de um monte, é preciso assinalar, tem forte ressonância na simbologia bíblica, e deve ter sido esse um motivo para seu emprego:

Isto também é o que se denotava quando mandava Deus a Moisés que subisse ao monte pra falar com ele. Mandou-lhe que não somente subisse ele a sós, deixando abaixo aos filhos de Israel, porém que nem mesmo às bestas apascentassem frente ao monte [...]. Dando por isso a entender que a alma que tivesse de subir a este monte de perfeição pra se comunicar com Deus, não apenas há de renunciar todas as coisas e deixá-las abaixo, mas também os apetites, que são as bestas, não as deixará apascentar frente ao monte, isto é, em outras coisas que não são Deus puramente, no qual todo apetite cessa, isto é, no estado da perfeição. E assim, é necessário que o caminho e subida para Deus seja um ordinário cuidado de fazer cessar e mortificar os apetites (*Sub.* I,5,6).⁶³

O excerto mostra que, para João da Cruz, não é somente o monte *per se* que é importante, mas sobretudo a condição, o estado ou a disposição daquele que vai pôr-se a subi-lo. Emite um conceito específico de “apetites”, que explicitaremos mais à frente⁶⁴. Enquanto isso, é apropriado pensarmos, como Lurker (1993, p. 150), que os montes avivam interculturalmente o sentimento religioso, e modelam inclusive a arquitetura de templos orientais: “por sua elevação rumo ao céu, os picos dos montes surgem como lugar visível de moradia do deus invisível, cuja majestade permanece escondida para além das nuvens”.

⁶³ “Esto también es lo que se denotaba cuando mandaba Dios a Moisés que subiese al monte a hablar con él. Le mandó que no solamente subiese él solo, dejando abajo a los hijos de Israel, pero que ni aun las bestias paciesen de contra del monte [...]. Dando por eso a entender que el alma que hubiese de subir a este monte de perfección a comunicar con Dios, no sólo ha de renunciar todas las cosas y dejarlas abajo, mas también los apetitos, que son las bestias, no las ha de dejar apacentar de contra de este monte, esto es, en otras cosas que no son Dios puramente, en el cual todo apetito cesa, esto es, en estado de la perfección. Y así, es menester que el camino y subida para Dios sea un ordinario cuidado de hacer cesar y mortificar los apetitos” (*Sub.* I,5,6).

⁶⁴ Cf. seção 3.2.

Na tradição bíblica, não faltam evidências da assimilação de tais significados tanto nos relatos sobre a vida de Jesus como nos capítulos da história de Israel. “Os montes na vida de Jesus constituem como que marcos simbólicos do vale terreno para a elevação divina” (LURKER, 1993, p. 151), e isso se consolida a propósito da primeira pregação (cf. Mateus 5,1-12), da escolha dos sucessores (cf. Marcos 3,13s), ao retirar-se (cf. Mateus 14,23), na transfiguração do Tabor (cf. Mateus 17,1-8), enfim, por ocasião da angústia nas Oliveiras (cf. Lucas 22,39-46) e da morte no Calvário. Os israelitas viam nas montanhas a morada de seu Deus (cf. 1Reis 20,23; Salmos 121,1; Zacarias 8,3), não sendo pois casual que o Moriá fosse indicado para o sacrifício de Isaac (cf. Gênesis 22,1-18), ou no Horeb ocorresse o prodígio da sarça ardente (cf. Êxodo 3,1-5), ou que no alto do Sinai, enquanto toda a montanha fumegava, recebeu Moisés os dez mandamentos (cf. Êxodo 19,16-20); além do mais, “depois de ser conquistada a cidade jebusita de Jerusalém [2Samuel 5,7], Deus recebeu sobre o monte Sião o lugar de moradia de sua glória” (LURKER, 1993, p. 151).

Propriamente na *Subida*, ao Sinai se ajuntam como recordação o monte Betel (cf. *Sub.* I,5,6), onde Jacó queria edificar um altar a Deus e determinar a purificação do povo e o fim da idolatria (cf. Gênesis 35,1-2). Não poderíamos nos esquecer do versículo de Jeremias que, no desenho de João da Cruz, aparece sobre o cume em forma de círculo e em texto latino: “*Introduxi vos in terram Carmeli ut comederetis fructum eius et bona illius*” (Jeremias 2,7a) – “E eu vos introduzi numa terra fértil, para comerdes o seu fruto e o seu bem”. A alusão é quanto à entrada em Canaã, para o que se exige a purificação de todas as contaminações. No parecer de Rodríguez (cf. 1993, p. 152, 159), essas construções mostram que o teologal se sobressai ao ascético, pois se o simbolismo do monte sugere esforço de subida, também realça um lugar elevado onde Deus se faz presente e se manifesta superior.

Esse aspecto teologal está bíblicamente enraizado em se tratando do Monte Carmelo, principalmente em torno do nome de Elias, quem impôs às duas expedições armadas do rei Acazias uma calamitosa derrota⁶⁵. Ao Carmelo se dirigiu a rica sunamita em busca de Eliseu, sucessor de Elias, para que ressuscitasse o filho moribundo⁶⁶. Notadamente, foi também o Monte Carmelo palco do clamoroso vexame dos profetas de Baal e Asherá. Essa narrativa está contextualizada na época de Acab e sua esposa, Izébel, apontados como promotores de cultos idolátricos. Samaria passava por uma grave estiagem, a ponto de o rei enviar seu

⁶⁵ Acazias sucede Acab no trono da Samaria, mas fica gravemente acamado depois de cair da sacada de seu quarto. Através de seus mensageiros, é advertido por Elias a não consultar Baal-Zebul, sob pena de idolatria. Os dois pelotões de cinquenta homens, enviados ao Carmelo para capturar Elias, são aniquilados por um fogo celestial (cf. 2Reis 1,1-17a).

⁶⁶ A narrativa de 2Reis 4,8-37 e outras guardam muitas semelhanças com o que protagonizara Elias com a viúva de Sarepta (cf. 1Reis 17,8-24). Eliseu também vivia no monte Carmelo (cf. 2Reis 4,25).

intendente à procura de Elias, culpando-o pela seca; o profeta então convoca todo Israel ao monte para testemunhar o desafio dos novilhos (cf. 1Reis 18,19-46). O desfecho evoca uma inconfundível relação com os sete “nadas” escritos por João da Cruz na senda central do “Monte de Perfeição”: no cimo do Carmelo, Elias convida Acab a olhar na direção do mar; após nada visualizar nas seis primeiras vezes, apenas na sétima vê uma nuvenzinha, mas que carregava uma forte tormenta, livrando seu reino da fome que o devastava.

3.1.1 Interior-aberto e exterior-fechado: paradigmas da interioridade?

Quando João da Cruz se reporta à figura do monte no livro I, expõe as coordenadas de dois setores: um *setor espiritual e interior*, a senda (central) da perfeição que leva ao cume da união (na eternidade); e um *setor sensual e exterior*, constituído pelos dois caminhos (laterais) do espírito de imperfeição. Ao trilhar pela senda da perfeição, a alma, outrora perdida nos apetites das sendas laterais, reencontra-se a si mesma naquilo que consideramos ser uma via de interioridade.

Em conclusão destes avisos e regras, convém pôr aqui aqueles versos que se escrevem na *Subida do Monte*, que é a figura que está ao princípio deste livro, os quais são doutrina para subir a ele, que é o alto da união; porque, ainda que seja verdade que ali fala do espiritual e interior, também trata do espírito de imperfeição segundo o sensual e exterior, como se pode ver nos dois caminhos que estão nos lados da senda de perfeição (*Sub. I,13,10*).⁶⁷

Sobre esses dois caminhos, um é previsivelmente uma trilha feita de apetites sensíveis, à direita, enquanto o outro, à esquerda, é composto de dons espirituais (cf. Figura 1): aquele, o caminho de imperfeição terreno (com a posse, o gozo, o saber, o consolo e o descanso); este, o caminho de imperfeição do céu (com a glória, e também o gozo, o saber, o consolo e o descanso); a respeito de ambos, o quarto grupo dos versos abaixo do monte confere as seguintes normas: “Nesta desnudez encontra o espírito o seu descanso, pois nada cobiçando, nada o impele para cima e nada o oprime para baixo, porque está no centro da sua humildade”.⁶⁸

⁶⁷ “En conclusión de estos avisos y reglas, conviene poner aquí aquellos versos que se escriben en la *Subida del Monte*, que es la figura que está al principio de este libro, los cuales son doctrina para subir a él, que es lo alto de la unión. Porque, aunque es verdad que allí habla de lo espiritual e interior, también trata del espíritu de imperfección según lo sensual y exterior, como se puede ver en los dos caminos que están en los lados de la senda de perfección” (*Sub. I,13,10*).

⁶⁸ Por se tratar de um texto poético, seguimos a tradução (cf. p. 87) dos esquemas gráfico-literários divulgados pela Editora Vozes da edição brasileira das obras completas de João da Cruz, de 1984. A transcrição das inscrições no desenho do monte também pode ser encontrada na edição da Editorial de Espiritualidad, páginas

Quem suspeitaria que não apenas os bens da terra, como os do céu, compusessem um caminho de imperfeição? Quem desconfiaria que os bens do céu enveredassem por uma rota que jamais levará ao Carmelo? Como presumir que, ao contrário, serpenteariam entre uma cadeia intransponível de montanhas, que nunca desembocará no monte onde “só mora [...] honra e glória de Deus”?

A princípio, a senda mediana, o caminho do espírito de perfeição, é a via interiorana. Fazendo jus ao monte para o qual conduzem os “nadas” da trilha central, procede interpretar que ele deve ser escalado, pois se trata sempre de uma subida. É legítimo concluir que, quanto mais próximo do cume, mais interior se faz.

A figura do monte Carmelo nos mostra então que o setor de exterioridade consiste em dois caminhos fechados, enquanto somente a senda de perfeição, a via interior, é a que leva a uma abertura. A percepção dessas realidades invisíveis parece ser inerente ao próprio monte. A artista Clélia Soares (2004, p. 14-15) recompõe as linhas desanuviadas que manifestam um grafo limpo de inscrições, por cujas vias são ofertadas as rotas de dispersão e direção que convertem a interioridade (estaque e substantiva) em um permanente trabalho de interiorização (dinâmico e verbal).

A senda espiritual joãocruciana sustenta a prerrogativa de um *interior-aberto* que se sobrepuja às limitações de um *exterior-fechado* ao qual se identificam tanto os apetites sensíveis quanto os apetites por dons celestiais.

Um corolário desta nota leva-nos a pensar que para João da Cruz é crucial uma interioridade de tipo aberta. Resulta insuficiente, por base na figura do monte, falarmos agora de uma interioridade pura e simples. Parece-nos contundente que a abertura cartográfica própria à acepção joãocruciana de “interioridade” contradita um significado mais apropriado de interioridade; e o cerramento dos caminhos externos impugna a noção mesma de exterioridade. Vemos nisso uma notável inversão de perspectivas, pois a rigor, seria mais previsível encontrarmos o inverso, ou seja, onde tudo o que fosse externo fosse também amplo e infinitamente aberto; e interno, estreito, finito e limitado.

136, 139 e 140, onde lê-se: “En esta desnudez halla el / espíritu sua descanso, porque, no co- / diciendo nada, nada le fatiga hacia / arriba, y nada le oprime / hacia abajo, porque está en / el centro de su humildad” (p. 139).

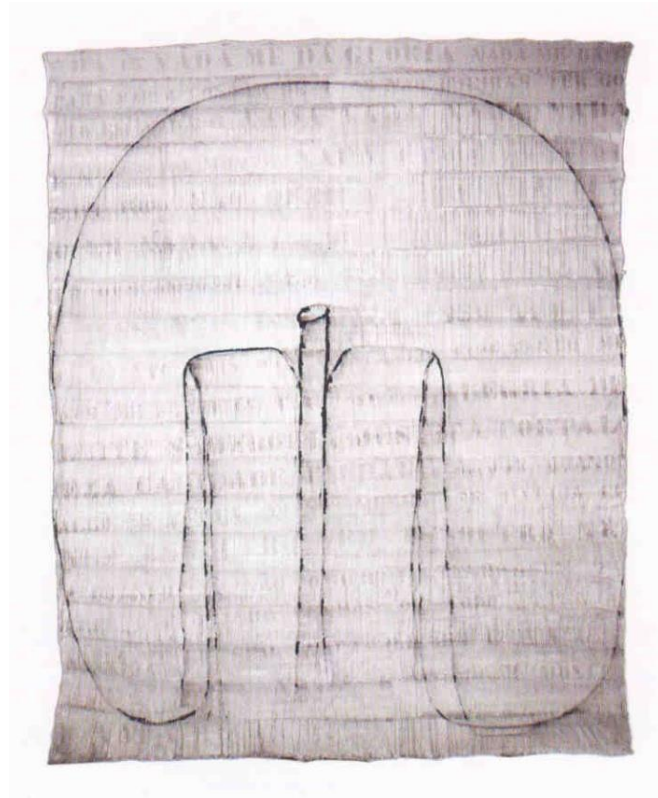


Figura 3

Clélia Soares

Título: Monte Carmelo

Técnica: Têmpera, betume e carvão sobre algodão, 250 x 186 cm

Galeria de Arte e Pesquisa do Centro de Artes da UFES

Estamos diante de uma noção muito específica de interioridade, literalmente desenhada na figura do monte, e que ainda modera um eloquente desdobramento junto aos versos do primeiro e segundo grupo de poemas, esquematizados a seguir:

1. Para chegares a saborear tudo,
Não queiras ter gosto em coisa alguma.
2. Para chegares a possuir tudo,
Não queiras possuir coisa alguma.
3. Para chegares a ser tudo,
Não queiras ser coisa alguma.
4. Para chegares a saber tudo,
Não queiras saber coisa alguma.
5. Para chegares ao que não gostas,
Hás de ir por onde não gostas.
6. Para chegares ao que não sabes,
Hás de ir por onde não sabes.
7. Para vires ao que não possuis,
Hás de ir por onde não possuis.
8. Para chegares ao que não és,
Hás de ir por onde não és. (*Sub. I,13,11*, grifo nosso).⁶⁹

⁶⁹ Novamente, por se tratar de um texto poético, acompanhamos a tradução da edição brasileira das obras completas de João da Cruz, publicada pela Editora Vozes em 1984. Esses versos têm particular relevância em acoplar o manuscrito não autografado ao corpo da obra.

Divididos ao meio, a primeira (números 1-4) e a segunda (números 5-8) metades dos versos formam cada qual um poema. Claro está no primeiro uma alternância dos termos *tudo* e *nada*⁷⁰; e no segundo, uma equivalência dos derivativos de “gostar”, “saber”, “possuir” e “ser”. Nos primeiros oito versos, a alternância exprime uma *dualidade*; nos oito versos do segundo poema, a equivalência exhibe o aspecto de uma *negatividade*, por causa da precedência da partícula “não”.⁷¹

No primeiro poema, *gostar, saber, possuir e ser* estão referidos ao *tudo-nada* que aparece alternando-se no final de cada linha. Entendemos se tratar de uma dualidade, já não mais presente nos versos seguintes. Pomo-nos a interpretar: num primeiro momento, os apetites estão sujeitos a uma *tensão entre os opostos* “tudo-nada”; ulteriormente, essa dualidade é superada, só que por uma negatividade fidedigna ao transcurso da noite/negação, de sorte que gostar, saber, possuir e ser estão unidos pela partícula “não”. Isso implica que a noite escura, que numa perspectiva consiste na negação dos sentidos, dissolve a relação tudo-nada no seu aspecto de oposição. Com efeito, através da “negação” elementos antagônicos tornam-se paradoxalmente identificados um ao outro.⁷²

Observemos como estes dois pares de opostos, *tudo-nada* e *união-negação*, operam a passagem pela senda central.

“Tudo”⁷³ e “nada” são palavras muito recorrentes em João da Cruz: contam-se 2.774 vezes para “tudo”, e 373 aparições para “nada” (cf. DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 87). É conveniente despistar a ideia de serem dois estágios, um seguindo-se ao outro, com ponto de partida num e de chegada noutro. A escrita “tudo-nada” constitui um binômio que, apesar de antitético, exprime uma relação versátil em que ambos os polos modelam-se reciprocamente:

⁷⁰ O espanhol *tudo* e *nada* é respectivamente lido pela tradução como “tudo” e “coisa alguma”: “*Para venir a gustarlo todo, / no quieras tener gusto en nada. / Para venir a poseerlo todo, / no quieras poseer algo en nada. / Para venir a serlo todo, / no quieras ser algo en nada. / Para venir a saberlo todo, / no quieras saber algo en nada. / Para venir a lo que no gustas, / has de ir por donde no gustas. / Para venir a lo que no sabes, / has de ir por donde no sabes. / Para venir a lo que no posees, / has de ir por donde no posees. / Para venir a lo que no eres, / has de ir por donde no eres*” (Sub. I,13,11).

⁷¹ Importa atentar que *gustar* e *saber* são elementos comuns aos caminhos de imperfeição que, na figura do monte, inscrevem-se por *gozo, saber, consuelo* e *descanso*, e distinguem-se apenas por *gloria* (relativo ao caminho de imperfeição do céu) e *poseer* (relativo ao caminho de imperfeição da terra).

⁷² Retornaremos a essa análise na última seção do capítulo 4, apoiados pelo indício de que essa demarcação significaria, no escopo das elaborações de João da Cruz, um novo paradigma de interioridade. Bezerra e Bezerra (2012, p. 219) veem em tais diretrizes uma inegável herança plotiniana: “O que a alma alcança é a completa integração com o Amado sob forma de união espiritual. A participação, antes sob forma parcial, encontra seu apogeu e o que era metade encontra sua totalidade. *Amante e Amado transformados*. É importante sublinhar [...] que não se trata de perda de identidade, isto é, no desposório Alma e Deus são um e dois simultaneamente”.

⁷³ Traduziremos o espanhol “Todo” de acordo com as condições do português, que registra dois pronomes indefinidos que substituem um ao outro, só que para usos distintos: “todo” varia em número e gênero (todos, toda...) e é empregado quando o objeto é especificado; “tudo” é invariável e genérico.

O peculiar das antinomias é que ambos os polos se afirmam como contrastantes e igualmente válidos. “Tudo” e “nada” não se lê: tudo ou nada, primeiro nada e depois tudo, senão que a expressão há de ser lida: tudo-nada, nada-tudo, ao mesmo tempo ou em continuidade estrita. A dificuldade de uma alternativa ou disjuntiva está em preferir e *escolher*. Em câmbio, a dificuldade da antinomia consiste em incluir e *integrar* (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 20).

Lembramos que os pares de opostos, na hermenêutica integralizadora, não se excluem, pois são elementos que apesar de antitéticos compõem entre si uma unidade dinâmica. Em certo sentido, “nada” é o contrário de “tudo”; no entanto, é justamente ao afirmar-se como oposto (pela dualidade) que “nada” torna-se inerente ao “tudo”, na ordem da negatividade. Para Damián Gaitán (1995, p. 86), o Nada joãocruciano conjuga negação com união, pois “do conjunto do desenho do Monte se deduz claramente que aqui ‘nada’ é equivalente a negação e negação absoluta de tudo, como caminho para chegar à perfeita união com Deus”⁷⁴. Não obstante, é esse um projeto ao qual se apresenta incontroversa também a ideia de “tudo”, que na *Subida* (e em outros escritos) se faz notar como uma intensidade do ser ao amar (cf. *Sub. III,16*), em sintonia com o mandamento deuteronômico (cf. Deuteronômio 6,5 em *Noite II,11,4*, apud DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 82): “*Amarás a teu Deus com todo teu coração, com toda tua mente, com toda tua alma, e com todas tuas forças*”.⁷⁵

Longe de serem simplificadas, as relações entre *tudo* e *nada* estão na ordem de certa complexidade, cumprindo na linguagem de João da Cruz uma função ascético-mística: não estão dispostos para um trabalho teórico-especulativo de substancialização ou idealização de uma realidade, e sim para descrever um processo de despojamento que determina como será a experiência dessa mesma realidade.

Em primeiro lugar há de se dizer que a palavra “tudo” tem um sentido muito forte de renúncia-negação, independente de sua relação com a palavra “nada” [...]. Em vez

⁷⁴ O comentador reconhece estar na figura do monte o lugar privilegiado dessa palavra: lida seis vezes na trilha central, e em seu cume, a sétima, seguindo as palavras “e mesmo no Monte, nada”. Mas não vamos nos esquecer que aparecem na figura uma oitava e nona inscrições: na metade superior esquerda (“não me dá glória nada”) e na metade superior direita (“não me dá pena nada”). Ao contrário de uma erudição inócua, o desenho do Carmelo indica que “esse ‘nada’ não somente se encontra no caminho e é caminho, mas que também se encontra dentro do mesmo cume do Monte, como realidade fundamental não somente do caminho senão também do mesmo encontro com Deus” (DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 86).

⁷⁵ É em relação a este ímpeto, por cujo elã tende a alma joãocruciana a dilatar-se a dimensões mais amplas, que Damián Gaitán (1995, p. 78) tece a expressão *alma totalitaria*, além do uso generalizado de *todo* e derivados (*total*, *totalizante*). De João da Cruz pode-se dizer “totalitario” (DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 82), muito mais por sua força expressiva em sustentar um caminho de ascese, analisável segundo uma linguagem de renúncia e negação, e sobretudo em conjunto com uma visão teologal voltada a uma divina união com base no amor. Por isso sua insistência em viver “das três virtudes teologais como meio supremo de esvaziamento das potências da alma, no caminho para chegar à união perfeita com Deus” (DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 77). Cf. referências em: *Sub. II-III*; *Sub. II,6*; *Noite II,21*; *Chama III,51-52*; *Epístola 13*.

disso, se a algo vai unido usualmente o termo “tudo”, quando tem um sentido e intenção marcadamente ascético-doutrinal, é aos verbos e substantivos de renúncia e negação, pobreza, desnudez e vazio [...]. Daí que a palavra “tudo” seja uma das que com mais força fala de negação, de ruptura. Por isso é uma simplificação um tanto superficial, identificar muito facilmente, na linguagem sãojoanista, esta palavra com esse *todo* que seria Deus, – a meta, a união com Deus –, para chegar ao qual faria falta entrar pelo caminho do *nada* (DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 80).

Na situação que regia a primeira parte do poema acima, “tudo” e “nada” arranjam-se numa dualidade; mas é justamente pela negatividade, isto é, servindo ao projeto de “negação” já implícito aos oito versos iniciais, que “tudo-nada” interagem entre si de maneira paradoxal. Subentende-se que o comportamento dessa antinomia influencia diretamente na maneira de se visualizar o itinerário joãocruciano. Como percebe Damián Gaitán (1995, p. 80), “se pode dizer que para chegar à meta que é Deus, a união com Deus, o homem há de ser capaz de *renunciar a tudo*. E desse ponto de vista o caminho para a união com Deus passa pelo *caminho do todo*, ou seja, da renúncia a tudo e da purificação de tudo”. De alguma maneira, é realmente esse o eixo da *Subida*, onde o “todo” é na verdade um multifacetado de apetites, potências, capacidades e paixões (cf. *Sub.* I,5-6; II,6,6; 7,5; 14,11; III,2,4; 7,2; 15,1; 17,2; 32,1) a se renunciar, um “todo” que faz eco à recomendação evangélica: “*quem não renuncia a tudo o que possui, não pode ser meu discípulo* (Lc 14,33, em 1S 5,1)” (DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 80).

Num sentido ascético, é valorizada a atitude evangélica de desprendimento e pobreza de espírito (cf. *Sub.* I,3;4;11;13; *Sub.* II,7,7; *Sub.* III,9,3; 11,1; 13,9; 27,4-5); mas é constituindo uma via mística em torno das expressões “não fazer nada” e “ser reduzido a nada” (cf. *Sub.* I,13,1; *Sub.* II,7,11; 12-15; 26,11.16; 30,1-3; 32,4; *Sub.* III,2,15) que se evidencia como o “Nada” joãocruciano “não se identifica simplesmente com caminho buscado expressamente pelo homem, caminho de negação de si mesmo, mas que tem também uma dimensão muito importante de caminho não buscado e, portanto, gratuito e místico” (DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 91).

O par “união-negação”, possivelmente a antítese mais generalizada em João da Cruz, reporta-nos às mesmas advertências. Ruiz Salvador (1990, p. 46) considera que a *negação* não é uma espécie de “*requisito prévio* e disposição para a união”, como se “para chegar à união há de se passar primeiro pelo rigor e a desnudez da negação”. Apesar de “união” e “negação” serem antinômicos, não estão em movimentos opostos, pois atuam como elementos estruturadores de toda a experiência.

A negação de coisas e pessoas é a instauração de um estilo de comunhão personalizada, nova, com as mesmas coisas e pessoas, eliminando conexões defeituosas que não se podem chamar união. Neste caso como nos outros, união personalizada e negação de conexões mórbidas se produzem simultaneamente, cada uma em virtude da outra. Para João da Cruz, na condição temporal do homem, união é negação, e negação é união; a plenitude é vazio, e o vazio é plenitude; o sentido se faz espiritual, e o espiritual se faz sensível (RUIZ SALVADOR, 1990, p. 47).

Postularemos que o primeiro estado era regido pelo *paradigma da dualidade*; no segundo, passa a vigorar o *paradigma da negatividade*, determinante inclusive para se pensar as relações entre *interior-exterior* por todo o percurso de escalada do Monte Carmelo. É comum achar que no âmbito de uma oposição, a afirmação de um elemento signifique naturalmente o contrário do outro. Porém no regime da noite escura, a negatividade é condição de origem para uma semelhança superior, resultando uma afirmação que não mais implique na exclusão do contrário, e sim na sua reafirmação paradoxal. A semelhança, em João da Cruz, tem assim como pressuposto a diferença.

Nos versos, assistimos uma semelhança sendo provida pela partícula “não”, ou seja, pelo dispositivo que representa a noite escura. Essa *semelhança* tem estreita conexão com o amor, pois para João da Cruz o amor “faz semelhança” (*Sub. I,4,3*) entre o amante e o amado. Por promover a semelhança, o amor é o elemento requerido pela noite para fomentar uma união que transborda o mero regime das dualidades. Esse amor se manifesta no verso que abre o penúltimo capítulo do livro I: “*Com ânsias, em amores inflamada*” (*Sub. I,14*) está a alma que sai na noite escura do sentido. Conforme o argumento de João da Cruz, somente com um amor maior que os apetites é que se pode largá-los para se conduzir à união com o Amado: “E não somente era necessário para vencer a força dos apetites sensíveis ter o amor de seu Esposo, senão estar inflamada de amor e com ânsias” (*Sub. I,14,2*).⁷⁶

Ora, o que se apresenta para nós é a perspectiva de tratarmos como paradigmas aquilo que, numa maneira de também sinalizar essa diversificação, João da Cruz fala acerca do amor. A senda central, de que há pouco relatamos sobre um “interior-aberto”, estabelece um tipo de interioridade que, pautada no amor, suplanta o nível das dualidades e/ou oposições. Para efeito de nomenclatura, poderíamos dizer que os desvios laterais também preservam uma interioridade, mas de outro tipo: neste, não há o amor que transforma a alma, tornando-a semelhante ao Amado, e sim que a submete aos apetites e a rebaixa às criaturas.

Haveria assim duas interioridades na *Subida*, conforme o tipo de relação que o binômio interior-exterior mantém entre si. Interior e exterior são elementos ou polos contrastantes. Em

⁷⁶ “Y no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor de su Esposo, sino estar inflamada de amor y con ansias” (*Sub. I,14,2*).

consonância com os primeiros oito versos, eles formariam uma relação de dualidade e seriam mutuamente excludentes. Nos versos onde visualizamos o paradigma da negatividade, há uma interioridade que fomenta a relação paradoxal entre elementos antagônicos.

A figura do monte, por conseguinte, sugere-nos diferenciar, numa primeira linha de análise, entre um interior-aberto (senda central) e um exterior-fechado (sendas laterais). Num segundo plano, por sinal mais complexo, não teríamos simplesmente uma oposição entre interior e exterior, mas dois *paradigmas de interioridade*: relativo às sendas laterais, esse paradigma prescreve uma relação de exclusão entre um interior e um exterior; em consonância com a senda central, esse programa aventa-se em afirmar, paradoxalmente, a semelhança dos contrários.

Esse segundo plano se mostra irrecusável à análise, pois sem ele estaríamos perfazendo uma leitura da senda central, ou de sua dinâmica, sob a lente das sendas laterais. É tal a índole da noite que interioridade e exterioridade não podem ser tomadas segundo um simples antagonismo. Um não é o contrário do outro, mas se conjugam para compor uma nova fórmula. A escalada do monte, pela qual se toma o caminho estreito numa noite escura, não significa a saída de um exterior para a conquista de um interior; significa, sim, uma condição em que interior-exterior é articulado nos moldes de um arranjo inteiramente inédito.

3.2 INTERIORIDADE E ASCESE: ALGUNS PONTOS RELEVANTES

Ao apreciarmos o tema da interioridade em face da figura do monte, obtivemos resultados que apoiam nossa suspeita acerca de uma abordagem peculiar de João da Cruz. Verificaremos se novas considerações emanam, desta vez, do ponto de vista do itinerário. As seções precedentes nos facultaram um conhecimento nocional, colocando-nos a par de ideias e outros rudimentos que fundam um efetivo prolegômenos à questão da interioridade em João da Cruz, particularmente na *Subida*. Vemo-nos, agora, não mais na situação de quem visualiza um papelzinho, e sim de quem deseja incorporar suas informações a um contexto mais vivencial, tal como o religioso exortava: “Oh, quem pudera aqui agora dar a entender e a exercitar e provar que coisa seja este conselho que nos dá aqui nosso Salvador de *negarnos a nós mesmos*, para que vissem os espirituais quão diferente é o modo que neste caminho devem levar do que muitos deles pensam!” (*Sub. II,7,5*).⁷⁷

⁷⁷ “¡Oh, quién pudiera aquí ahora dar a entender y a ejercitar y gustar qué cosa sea este consejo que nos da aquí nuestro Salvador de *negarnos a nosotros mismos*, para que vieran los espirituales cuán diferente es el modo que en este camino deben llevar del que muchos de ellos piensan!” (*Sub. II,7,5*).

A fim de homologar nossa presente intenção, trataremos uma visão de ascese que seja pertinente à noção da interioridade, ou vice-versa: de uma noção de interioridade que especifica a percepção de João da Cruz quanto às práticas ascéticas. Adstrito ao problema quanto à ascética está o conceito de “desnudamento”, pré-requisito para explorarmos alguns aspectos da interioridade acerca de outra compreensão fundamental à *Subida*, a de “noite escura”.

As características do ascetismo joãocruciano são mais bem sondadas no âmbito de sua proposta ético-teologal. Isso importa sobejamente ao estudo da *Subida*, que em seu livro I desenvolve a noite dos sentidos, e nos livros II e III abrange dedicadamente as virtudes teologais (fé, esperança e caridade) no incurso das potências da alma (inteligência, memória e vontade). Nessa questão, José Damián Gaitán pontua sua adesão ao parecer de Federico Ruiz, que se exprimiu sobre esse assunto com estas palavras:

O admirável desta renúncia é a concentração teologal em que se arraiga, não tanto o rigor extremado com que a leva (...). Os sacrifícios nascem espontâneos de um fundo interior. Sua ascética não comporta golpe isolado, sendo ressonância ou prolongação de uma atitude mística bem fixada. Importa menos a materialidade das privações que sua adesão a um plano superior. Na vida de João da Cruz a renúncia é um exercício constante de predileção (RUIZ SALVADOR, apud DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 38).

No programa joãocruciano não se conserva a fisionomia mórbida de uma ascese cujo fim está em si mesma. Ao invés de fechar-se numa circularidade infundável de penitências, desapegos e mortificações, a ascética proposta por João da Cruz – como se evidencia na *Subida* – abre-se ao fator teologal. A função ascética é apenas um valor de uma experiência mística que visa principalmente a “comunhão teologal” (DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 43), trazendo consigo um acervo de atitudes criativas e positivas: “a João da Cruz não lhe interessa a renúncia pela renúncia, ainda que esta seja muito importante. O que lhe interessa é ensinar a busca de Deus e o saber amá-lo *sobre todas as coisas com todo o ser*” (DAMIÁN GAITÁN, 1995, p. 82).

Trataremos das virtudes teologais e do amor em seções exclusivas do capítulo 4. Por enquanto, comporta firmar que dessa visão de ascese decorre uma significativa mudança: em vez de a experiência da nudez se enclausurar num infinito de negações, ela revela-se como projeção no *infinitum* do amor. O encaminhamento teologal constitui um horizonte que, em conformidade com a tese joãocruciana, libertaria a ascese de seu desvanecer. Segundo Penido (1949, p. 57), todo o desprender-se dos bens materiais e dos afetos puramente humanos, inclusive de si mesmo, da parte daquele jovem que em Duruelo, por exemplo, pôs-se “em

oração debaixo do telhado arruinado, imóvel e coberto de flocos de neve”, é só um início (e ainda muito aquém) do chamamento do Amor à contemplação mística. “Meditação, contemplação adquirida, contemplação mística, união transformante, eis a escala ascendente no caminho do amor; purificação ativa e passiva, eis o que condiciona o progresso nessa ascensão amorosa” (PENIDO, 1949, p. 60).

Imaginemos um grupo de religiosos irrepreensivelmente dedicados a todos os recursos e técnicas de domínio sobre suas moções corpóreo-anímicas. Tais práticas jamais lhe garantiriam uma genuína “interioridade”, enquanto sejam, para João da Cruz, as virtudes e não as mortificações em si o horizonte de todos esses sacrifícios. Ao passo em que se reserva com suficiente distinção um eixo teologal não redutível à vida de privações, é legítimo chamar tal eixo de “interioridade”. Contamos com Penido (cf. 1949, p. 86) que, de modo muito pertinente, esmiúça a interface do ascetismo com a chamada “transcendência divina sob o duplo aspecto ontológico e moral”. Ele menciona assim dois aspectos. Um é o *ontológico*: o homem é “finito, precário, evanescente, submetido ao tempo, à multiplicidade, à dispersão”, porém se põe a marchar em direção a “Deus oceano de ser, ilimitado, eterno”. O outro é *moral*, porque é em relação à santidade e à imarcescível pureza de Deus que se desenfronha a criatura “tão inclinada ao mal, tão avessa à virtude, tão de pronto seduzida pelo gozo material, tão cega e enfastiada para os bens espirituais, tão mouca e rebelde aos divinos chamamentos, [...] ferida e prostrada pelo pecado e, contudo, ainda faminta de pecar”.

Em função do contraste *ascese-virtude*, ou ascetismo-transcendência, veríamos na *Subida* um estuário onde todo um trajeto de purgação enfim avança efusivamente à foz de uma união dita teologal. Como ocorre e com que modelo se aclara essa união são ainda questões a se debaterem adiante. Todavia Penido (1949, p. 112) lança alguma luz sobre esse problema, desenvolvendo uma diferenciação: sustenta que Deus, espírito puro, escapa à alma que vive na sensibilidade. Isso se impõe desde a observação de que “esse entenebrece da sensibilidade, não visa extingui-la; trata-se apenas de desarraigar o *apego* à vida sensível”. Argui:

a simples privação do uso de um sentido não espiritualiza o homem, como a simples carência de bens materiais não constitui o pobre evangélico. Vemos, pois, a que tende a mortificação dos sentidos exigida por João da Cruz: através das sensações, ele visa atingir a afetividade, o desordenado amor às coisas sensíveis (PENIDO, 1949, p. 112).

Fernando Urbina (cf. 1956, p. 38-39) demonstra que João da Cruz, ao tematizar os apetites, ou mesmo falando em “o apetite”, jamais se limita ao problema da carência. Uma

pessoa que carece de algo pode estar ardendo de apetites por aquilo de que carece, arguindo assim que a preocupação do carmelita é quanto aos apetites, ou seja, o apetecer. Duas comparações na *Subida* comprovam esse raciocínio. Numa, João da Cruz compara a alma humana com o ouro, e as criaturas com o piche: se caísse aquecido sobre o piche, o fino ouro ficaria disforme, besuntado e cada vez mais aderente ao piche. Da mesma forma é a alma cujo ardor dos apetites é dirigido às criaturas, também comparada ao licor que, por mais límpido que fosse, reverter-se-ia turvo se misturado à lama (cf. *Sub.* I,9,1).

Nesses exemplos, João da Cruz se refere aos apetites sensíveis pelos objetos externos. Mesmo assim, é possível isolar o sentido de *apetite*. Para a ascese que perspectiva a virtude como uma “interioridade”, o cerne da questão é a apetência, independentemente do objeto. Dois textos da *Subida*, recuperados por Urbina (cf. 1956, p. 38-39), cimentam essa linha de análise. Em *Sub.* I,4,3, João da Cruz fala de uma *afición* (afeição) e *asimiento* (apego)⁷⁸ que igualam ou tornam semelhantes a alma apetente com a criatura apetejada; na realidade, tal situação denota um rebaixamento da alma, sujeitando-a a condições indignas. Já em *Sub.* I,3,1, João da Cruz usa os verbos *cebar* e *apacentar*, ambos ligados à nutrição⁷⁹ A comparação é feita em termos de luz e visão: os apetites se impregnam tanto na alma que se deleita por objetos, como a luz se gruda à potência visual para se conseguir enxergar as coisas.

Urbina ressalva que João da Cruz se serve de normas ascéticas como instrumento para adentrar à noite de purificação, mas antepõe a isso um estudo sobre a natureza dos apetites (cf. *Sub.* I,12-15). Tomando um sem o outro, incorre-se nas parcialidades que a hermenêutica integralizadora prevê acerca da leitura fragmentária dos opostos:

Cabem duas maneiras equivocadas de acercar-se a este problema. Uma minimalista, que trata de resolver as dificuldades que se colocam ao suprimi-las, e deixando a potência do pensamento sãojoanista reduzido a uma mera consideração ascética. Outra, que se endurece no esquema intelectual e, não vendo os matizes vitais e graus progressivos envolvidos nesse esquema, chega a uma concepção excessivamente dura (URBINA, 1956, p. 43).

⁷⁸ No sentido figurado, o termo significa “apego” ou “adesão”, ao passo que seu sentido denotativo corresponde aos substantivos “apanha” ou “agarra” (cf. SANROMÁN, 2011, p. 148).

⁷⁹ O verbo *cebar* possui acepções muito úteis para termos uma ideia da intensidade e das dimensões com que João da Cruz está lidando. Significa, primeiramente, “cevar”, tal como se mantém um porco em regime de engorda para servir ao consumo humano, ou se põe no anzol as minhocas como isca. “Cever” também possui o sentido figurado de alimentar o fogo com mais lenha. Há ainda *cebarse*, que significa entregar-se com afã a alguma coisa, atividade ou projeto (cf. SANROMÁN, 2011, p. 293). Um *apacientamiento* diz respeito a *apacentar*, ou seja, levar literalmente ao pasto para pastorear e alimentar, que no figurado pode ser entendido como alimentar o espírito (instruir) ou a desejos e paixões (cf. SANROMÁN, 2011, p. 115).

É verdade que na *Subida* João da Cruz está empenhado em “demonstrar a urgência, para quem ascende ao Carmelo, de mortificar com incessante cuidado, o apetite das coisas sensíveis” (PENIDO, 1949, p. 113). É ainda mais fundamental pontuar que o Doutor Místico reúne argumentos de várias procedências no intuito de suplantar os obstáculos que embotam a alma ante a oferta das realidades espirituais. Em alusão ao ensino evangélico, Penido (1949, p. 113) as justifica assim: “O coração, na medida em que se prende ao criado, de Deus se alonga; impossível servir a dois senhores, conciliar o amor profundo de Deus com o apego ao que não é Deus”.

Outros argumentos se multiplicam não apenas no rastro de formulações ontológicas e morais, como ainda lógicas e psicológicas⁸⁰. A ordem *lógica*, por exemplo, é uma decorrência de os contrários serem incompatíveis entre si; “impossível que uma superfície qualquer seja, a um tempo, branca e preta; como pois o amor de Deus e o amor das criaturas poderiam coexistir na mesma alma? [...] logo, a alma tanto que não houver rejeitado a fome do criado, não conseguirá ser saciada pelo incriado” (PENIDO, 1949, p. 113). Já as lições *psicológicas* descrevem os cinco males provenientes do apego da alma às criaturas: cansaço, tormento, cegueira, mácula e tibieza não se referem a tendências naturais não consentidas, esporádicas ou ocasionais, adverte Penido (cf. 1949, p. 116), e sim a *apegos*, ou seja, a movimentos advertidos, queridos ou mesmo habituais, por mais ínfimos que sejam, pois basta um único apetite não mortificado para causar os cinco males.⁸¹

A prioridade do sentido psicológico de “apego” eleva a ascese joãocruciana a um novo patamar: ao anoitecer dos *sentidos* se segue o anoitecer da *afetividade*.

qualquer gosto que se lhe oferecesse aos sentidos, como não seja puramente para honra e glória de Deus, renuncie-lo e fique vazio dele por amor de Jesus Cristo, o qual nesta vida não teve outro gosto, nem lhe quis, que fazer a vontade de seu Pai, o qual chamava ele sua comida e manjar (Jo 4,34).

Ponho exemplo: se lhe oferecesse gosto de ouvir coisas que não importam para o serviço e honra de Deus, nem o queira provar nem as queira ouvir. E se lhe desse gosto olhar coisas que não lhe ajudem a amar mais a Deus, nem queira o gosto nem olhar as tais coisas. E se no falar outra qualquer coisa se lhe oferecesse, faça o

⁸⁰ Não esqueceríamos o aspecto gnosiológico que o mesmo Penido (cf. 1949, p. 118-120) trabalha no subtítulo “A Noite da Fé”, ao percorrer algumas referências de João da Cruz sobre a eficácia e a limitação do método analógico (cf. *Sub.* II,1,1; 3,4; 7,3; 8,4; 15,4; III,2,3).

⁸¹ Convém saber o perfil ao qual se dirige João da Cruz, a fim de que esse teor detalhista, cuja verificação se faz entabulando uma varredura minuciosa, não torne a imaginação propensa a escrúpulos da consciência moral. Penido (1949, p. 111-112) nos sugere o seguinte: “A alma generosa que desde a infância haja procurado servir ao Senhor, ou que, após anos de frieza e convertida, enfim ao fervor, pretenda ir ao encontro do Deus-Amor, quer amá-lo com todas as suas forças, mas não sabe ainda amar; demanda pressurosa o caminho, sem conseguir atinar com ele; ora parece-lhe que o achou, ora que o perdeu, e nessas idas e vindas, cega-se e se transvia. Afigura-se-lhe a vida espiritual erichada de intransponíveis obstáculos. A esta alma João da Cruz se propõe como guia e convida-a para a ascensão noturna; aponta-lhe a entrada do trilho do amor e lhe diz: se conseguires atingir o cimo, aí fará de ti mesmo um altar onde oferecerás ao Senhor um sacrifício de louvor, adoração e amor puro”.

mesmo; e em todos os sentidos, nem mais nem menos, enquanto o pudesse desculpar condescendentemente; porque se não puder, basta que não queira gostar disso, mesmo que estas coisas passem por ele (*Sub. I,13,4*).⁸²

Colocado nessas condições, o ascetismo é visto como “preparação impreterível ao divino Amor” (PENIDO, 1949, p. 87); a pobreza ou desnudez espiritual, como “o grande instrumento de *libertação* da alma, que o apego aos bens criados, o desejo de gozá-los são outros tantos liames a enlear a vontade” (PENIDO, 1949, p. 101). Isso nos transmite a convicção de que os apetites constituem uma via de interiorização. É lidando com a apetência, e não precisamente com as coisas apetecidas, que no caminho místico da subida ao Carmelo tem-se acesso às virtudes (teológicas), o que significa romper com o limite estrito e fechado da ascese. O trato dos apetites conduz a um limiar que transpõe o ascético, deixando perceber uma interioridade que lhe subjaz e lhe confere um propósito maior.

O princípio que anima a ascética de João da Cruz tem por finalidade mostrar “como podemos, de fato, privar os diversos sentidos do que lhe dá gosto, de maneira a renunciar a qualquer deleite ou agrado, lícito embora, que encontrávamos nas coisas deste mundo visível” (PENIDO, 1949, p. 117), a fim de que surja, por assim dizer, uma noite mística “qual condição de uma existência espiritualizada e beatificada” (PENIDO, 1949, p. 117). Com nitidez se nota que essa discussão evoca algumas anotações sobre uma importante construção joão-cruciana, que nos ajudará a introduzir um debate subsequente acerca da interioridade relativa à noite escura e ao binômio luz-trevas.

3.3 A INTERIORIDADE E O SÍMBOLO DA NOITE ESCURA: TRADIÇÃO E IDIOSSINCRASIA

Foi-nos possível conjecturar um sentido de interioridade mediante uma especificidade na concepção de ascese, qual seja, a afinidade que ela conserva com a dimensão das virtudes teológicas. O fato de a ascese, no percurso do Carmelo, não se dar sob um esquema hermético, mas visar, pelo contrário, a fé, a esperança e o amor constitui um foco bastante sugestivo para se tratar tal relação em termos de interioridade. Em João da Cruz, desempenho similar ocorre

⁸² “[...] cualquiera gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba él su comida y manjar (Jn 4, 34).

Pongo ejemplo: si se le ofreciere gusto de oír cosas que no importan para el servicio y honra de Dios, ni lo quiera gustar ni las quiera oír. Y si le diere gusto mirar cosas que no le ayuden [a amar] más a Dios, ni quiera el gusto ni mirar las tales cosas. Y si en el hablar otra cualquier cosa se le ofreciere, haga lo mismo; y en todos los sentidos, ni más ni menos, en cuanto lo pudiere excusar buenamente; porque si no pudiere, basta que no quiera gustar de ello, aunque estas cosas pasen por él” (*Sub. I,13,4*).

com a *simbólica da noite escura*, muito conhecida na tradição mística, da qual também nos aproximamos junto à prerrogativa de refletir sobre a interioridade.

Chamaremos inicialmente a atenção para a correspondência entre ascese e o símbolo noturno, assinalando algumas referências históricas de uma metáfora onde João da Cruz imprimiu alguns ajustes, diríamos, em função de uma nova perspectiva de interioridade.

João da Cruz apresenta uma definição geral de “noite escura” nos seguintes termos:

Chamamos aqui *noite* à privação do gosto no apetite de todas as coisas; porque assim como a noite não é outra coisa senão privação da luz, e, por conseguinte, de todos os objetos que se podem ver mediante a luz, pelo qual fica a potência visual às escuras e sem nada, assim também se pode dizer a mortificação do apetite noite para a alma, porque se privando a alma do gosto do apetite em todas as coisas, fica-se como às escuras e sem nada. Porque assim como a potência visual mediante a luz se ceva e apascenta dos objetos que se podem ver, e apagada a luz não se veem, assim a alma mediante o apetite se apascenta e ceva de todas as coisas que segundo suas potências se podem gostar; o qual também desligado, ou, melhor dizendo, mortificado, deixa a alma de apaziguar-se no gosto de todas as coisas, e assim fica segundo o apetite às escuras e sem nada (*Sub. I,3,1*).⁸³

No programa da *Subida*, a extinção dos apetites é imprescindível para quem pretenda ter vida interior. É oportuno agora destacar que tal mortificação implica para a alma em uma noite escura, isto é, em privar-se de luz. A comparação é feita com o ato de ver: a alma sem os apetites ou, numa palavra, mortificada é como a potência visual sem a luz. Conforme essa ponderação, a noite possui uma conotação negativa: consiste numa restrição, acarretando para a alma uma ausência do gozo pelas coisas de que se apetece. Essas “coisas”, de acordo com João da Cruz, podem ser materiais e imateriais, o que nos permite conceber duas partes da noite escura, que basicamente divide-se em: *noite escura dos sentidos e do espírito* (cf. *Sub. I,13,10*)⁸⁴.

Na medida em que a alma vai se desligando ou se desvestindo dos apetites, ou abdicando e negando seus desejos, ela vai consequentemente lançando-se na noite, movimento ao qual João da Cruz chama de *desnudez* ou *desnudamento* (cf. *Sub. I,3,4*)⁸⁵. A “noite” indica que “para alcançar o Transcendente é mister que o homem transcenda a si

⁸³ “Llamamos aquí *noche* a la privación del gusto en el apetito de todas las cosas; porque, así como la noche no es otra cosa sino privación de la luz, y, por el consiguiente, de todos los objetos que se pueden ver mediante la luz, por lo cual se queda la potencia visiva a oscuras y sin nada, así también se puede decir la mortificación del apetito noche para el alma, porque, privándose el alma del gusto del apetito en todas las cosas, es quedarse como a oscuras y sin nada. Porque, así como la potencia visiva mediante la luz se ceva y apacienta de los objetos que se pueden ver, y apagada la luz no se ven, así el alma mediante el apetito se apacienta y ceva de todas las cosas que según sus potencias se pueden gustar; el cual también apagado, o, por mejor decir, mortificado, deja el alma de apacentarse en el gusto de todas las cosas, y así se queda según el apetito a oscuras y sin nada” (*Sub. I,3,1*).

⁸⁴ “Y así, según ese sentido los entenderemos aquí, conviene a saber, según lo sensual. Los cuales, después, en la segunda parte de esta noche, se han de entender según lo espiritual” (*Sub. I,13,10*).

⁸⁵ Cf. seção 2.5.

próprio” (PENIDO, 1949, p. 86), donde se depreende uma relação inédita pela qual a “transcendência venha ajuntar-se a imanência” (PENIDO, 1949, p. 86).

É sob o título “A Noite da Fé” que Penedo (1949, p. 121) exprime o parentesco entre a mística de João da Cruz com a *via remotionis*, trilha indicada pela *Teologia especulativa* para atingir um conhecimento “menos imperfeito” a respeito de Deus:

o místico, ao procurar unir-se a Deus, há de negar todas as apreensões naturais ou sobrenaturais. Descartar o que em nossa oração há de mais humano – raciocínios e imaginações em demasia, por exemplo – e renunciar até ao que porventura é *de* Deus, mas não é Deus – as consolações sensíveis, por exemplo. O termo do itinerário místico, por ser absolutamente transcendente, exige esse contínuo ultrapassar de tudo quanto não é ele; qualquer detença entre as fases intermediárias, impede ou atrasa a união transformante; logo desapego não apenas do sensível como do espiritual – na medida em que dimana do eu humano – para entrar em suma desnudez e vazio do espírito (PENIDO, 1949, p. 121).

O tema da noite, ou melhor, “das noites”, tal como registrado no plural por Huot de Longchamp (2004a, p. 954) em adequação às regiões sensitiva e espiritual da alma, vigente na antropologia de João da Cruz, também esboça um contraste dinâmico, pois “nesse caminho inteiramente de luz, algumas fases de ofuscação, de hiperlucidez são percebidas dolorosamente”.

Os aspectos dinâmico e integrador têm sido o fio condutor em nossa pretensão de lidar com os contrastes joãocrucianos, inclusive para manejar a díade que determina o objeto desta investigação: a relação interior-exterior na obra *A Subida do Monte Carmelo*. A propósito do simbolismo da noite, faz-se notável que uma “noite” só se constitui como tal mediante o influxo dinâmico e integrador:

S. João da Cruz transformou o símbolo – impressionante, mas ainda estático e pobre – da “Treva”, no símbolo rico e dinâmico da “Noite”. Dinâmico, porque a noite caminha sem cessar desde o crepúsculo até a alvorada, através de fases mui variadas, com intensidades diversas de escuridão e luz. Rico, porque a noite não evoca apenas ausência, tristeza, morte; mas ainda presença, gáudio, amor. A noite é paz, quietação, silêncio, serenidade (PENIDO, 1949, p. 108).

Vê-se que o dinamismo da noite comporta contrastes. Esse aspecto justifica afirmar uma diferença – e, em função disso, uma originalidade – em comparação às fontes de onde essa imagem foi importada para se tornar um *leitmotiv* em João da Cruz. Em que pese a diversidade de registros, para Barreira (cf. 2013, p. 45-46) as fontes diretas de que se serviu João da Cruz são um “terreno movediço”, pois uma identificação mais objetiva depara-se com dados variados e até diluídos, oriundos do uso onde se encontram: a. a Bíblia (cf. Êxodo

19,9.16; 20,21; Salmos 17,12); b. o judeu Fílon e o cristão Orígenes, ambos de Alexandria; c. Gregório de Nissa e Dionísio Areopagita; d. e no Ocidente latino, Ruysbroeck e Tauler. Em meio a tanta difusão e diversidade, foi o recurso a esse símbolo que possibilitou a João da Cruz “analisar dinamicamente o que acontece na alma pela comunhão com Deus através das influências purificadoras e iluminativas da contemplação, num crescente progresso até a transformação da alma pela comunhão com Deus (1N 9-10)” (BARREIRA, 2013, p. 46).

De acordo com Penido (1949, p. 107-108), Fílon teria se inspirado na experiência mosaica da sarça ardente – “Moisés se aproximou da treva onde estava Deus” (Êxodo 20,21); depois dele, Gregório de Nissa (seguido por Pseudo-Dionísio) adotara o termo “treva” como “símbolo da contemplação mística, que experimenta a Deus na obscuridade da fé”⁸⁶. Todavia em João da Cruz destaca-se, relativa à noite escura, uma preocupação mistagógica, enquanto que com Gregório, por exemplo, enfatizava-se “uma postura radical em defesa da incapacidade humana de se conhecer a essência divina” (BARREIRA, 2013, p. 46).

A diligência com que João da Cruz trata essa herança mística certifica-o num trato específico que Federico Ruiz assinala mediante um paralelo que acentua precisamente a originalidade do reformador carmelita. Isso se verifica na tabela comparativa a seguir (cf. BARREIRA, 2004, p. 51):⁸⁷

Três estados dionisianos	Releitura joãocruciana
Via unitiva (<i>teleiosis</i>)	<i>União perfeita</i> Perfeitos
Via iluminativa (<i>fóstimos</i>)	<i>Noite (passiva) do espírito</i> Fase de transição
	<i>Noite (ativa) do espírito</i> Adiantados
Via purificadora (<i>kátharsis</i>)	<i>Noite (passiva) dos sentidos</i> Fase de transição
	<i>Noite (ativa) dos sentidos</i> Principiantes
	Conversão

Tabela 3: As Noites de João da Cruz comparadas com as vias de Pseudo-Dionísio.

Enquanto a proposta de Pseudo-Dionísio se pauta em três etapas rígidas e numa via ascendente, João da Cruz testa não apenas os limites desse “formalismo pedagógico” (RUIZ, 1995, p. 121), como também sua orientação, mostrando que os progressos se dão num vai-e-

⁸⁶ Penido (1949, p. 108) também se refere à imagem da “nuvem” que, enquanto “obscurecimento das aparências, simboliza o afastamento das coisas humanas para aproximar-se das divinas”.

⁸⁷ Invertemos as posições verticais do esquema, e lhe acrescentamos um cabeçalho.

vem de subir e descer (cf. RUIZ, 1968, p. 453)⁸⁸. “Em linhas gerais, repete o esquema tradicional dos três estados: principiantes – adiantados – perfeitos; e o das três vias: purificadora – iluminadora – unificadora” (RUIZ, 1995, p. 121).

O itinerário de João da Cruz é quase integralmente englobado pelo elemento noturno, reservando o aspecto passivo para os passos de transição. Segundo Ruiz Salvador (cf. 1995, p. 121), o molde clássico da releitura joãocruciana dá-se por conveniência, em vista de se apreender certas divisões com as quais já estariam familiarizados os leitores. É expressivo, contudo o quanto João da Cruz redimensiona e rompe os limites em todas as direções:

No *princípio*: antepõe uma longa etapa de comunicação divina com Cristo e com a história, que se torna a base da vida teologal e lhe confere seu caráter fundamentalmente gratuito e passivo. No *meio*: introduziu e ampliou desmesuradamente a fase da noite escura, eliminando praticamente os dois primeiros estados da divisão tradicional. No *fim*: na fase de união plena, com que os autores encerram o itinerário espiritual, faz surgir uma nova etapa ou um novo horizonte de amor específico, quase glorificado (BARREIRA, 1995, p. 121).

João da Cruz expande a noite para todas as fases, incrementando-as não só em termos de dimensões, como de sentidos e intensidades. Esses dados confirmam uma notificação metodológica de Ruano (cf. 1994, p. 247), para quem as “Noites” não são etapas que didaticamente se sucedem, mas constituem uma enfática tipologia do místico noturno, onde estágios se alternam e, em níveis insuspeitos, até mesmo se coincidem. A noite dilatada e amplificada indica que João da Cruz não compreende de forma tradicional as etapas do itinerário espiritual, valorizando mais o princípio da liberdade que o da regularidade (cf. RUIZ SALVADOR, 1996, p. 124).

Diante da adequação do símbolo da noite ao sistema dos três estados dionisianos [...] – principiantes, adiantados e perfeitos –, mais que estados exatos, fixos e estáveis, com seus períodos de relativa quietude, João da Cruz quis descrever as crises existentes na passagem de um para o outro estado; pois, para ele, a alma *nunca permanece num estado*, senão tudo é subir e descer [...]. A descrição do itinerário da alma à união se apresenta gradativamente, mas em seu caminho a irregularidade é quase a norma do percurso (BARREIRA, 2013, p. 48).

João da Cruz traça um caminho – uma “via comum” (RUIZ SALVADOR, 1996, p. 124) – correlacionando, simultaneamente, a liberdade da ação divina com a individualidade de cada pessoa, o que resulta em composições sempre inéditas e inconfundíveis. Não há um “monte” para que *todos* subam, mas sim a incitação para que *cada um*, com suas “lutas e

⁸⁸ Barreira (cf. 2013, p. 48) reporta essa observação à *Noite* II,18,3. A descrição das fases clássicas remonta à *Hierarquia Celeste* 7,3 (cf. BARREIRA, 2004, p. 50).

inquietações, suas dores e alegrias” (RUIZ SALVADOR, 1996, p. 163), percorra as vicissitudes de seu *Carmelo particular*. Isso se demonstra em vista de três marcos precípuos para andar pela escuridão: como seu ponto de partida é a privação do gosto no apetite de todas as coisas (cf. *Sub.* I,3,1), seu meio consiste em abdicar, pela fé, do modo natural para encontrar a Deus, e o ponto de chegada é o próprio Deus “cuja presença é luz deslumbrante que cega o homem” (BARREIRA, 2004, p. 51).

Só há noite *sui generis*. Na realidade, o caráter ímpar de toda noite escura, na formulação joãocruciana, é a insígnia de sua interioridade; afinal, ao deixar sua casa e sair para a noite (cf. *Sub.* I,1,1), a alma não palmilhará outras veredas e nem transitará por qualquer outra estrada a não ser as que foram projetadas por ela mesma, dentro de si mesma.

É justificável concluirmos que, na releitura joãocruciana do símbolo noturno, o aspecto da interioridade irrompe na medida em que a noite é abordada no tocante à sua índole pela singularidade, ao invés do universal. Elucidada essa característica, desenvolveremos a seguir uma reflexão que enfatiza o paradoxo no conceito de João da Cruz, uma vez que sua concepção de noite/escuridão, formando um binômio com a luz/claridade, principia uma visão muito contundente sobre a perspectiva do interior-exterior na *Subida*.

3.3.1 Da função de interioridade na dicotomia luz-trevas

A noção de “interioridade” que tutela a escalada noturna do Monte Carmelo não pode ser identificada, ao menos prontamente, como uma “espiritualidade”, e isso tempera o novo paradigma com uma natureza mais inflexível e indômita do que se previa. O cuidado a ser tomado é o de não definir apenas os apetites sensuais ou os deleites da carne como sendo as únicas coisas exteriores passíveis de renúncia. A “noite”, onde os apetites se apaziguam e dormem, é um contraponto de interiorização tanto para o sensível como para o espiritual (cf. *Sub.* I,1,4). Nessa linha, já propusemos que na *Subida* interioridade não é sinônimo de espiritualidade⁸⁹, tampouco um antônimo de exterioridade⁹⁰. Se fora necessário, no livro I, desvincular-se de todas as coisas sensuais ou sensíveis, é a vez de nos livros II e III desapegar-se das coisas ditas espirituais.

Não nos parece possível atrelar interioridade com espiritualidade, na medida em que João da Cruz prescreve o desapego quanto às coisas espirituais. Nisso se convoca a serventia

⁸⁹ Cf. seção 2.4.

⁹⁰ Cf. seção 2.2.

da noção de “escuridão”, quando a mesma analogia do livro I (cf. *Sub.* I,2,5) é retomada no livro II (cf. *Sub.* II,2,1): a terceira noite é a menos turva, e a que a precede, a mais opaca.

Porque a fé, que é o meio, é comparada à meia-noite. E assim podemos dizer que para a alma é mais escura que a primeira e, em certa maneira, que a terceira. Porque a primeira, que é a do sentido, é comparada à primeira parte da noite, que é quando cessa a vista de todo objeto sensitivo; e assim, não está tão remota da luz como a meia-noite.

A terceira parte, que é o antelucano [madrugada], que é já o que está próxima à luz do dia, não é tão escura como a meia-noite, pois já está imediata à ilustração e informação da luz do dia e esta é comparada a Deus. Porque, ainda que seja verdade que Deus é para a alma tão escura noite como a fé, falando naturalmente, porém, porque – acabadas já estas três partes da noite que para a alma o são naturalmente – já vai Deus ilustrando a alma sobrenaturalmente com o raio de sua divina luz, o qual é o princípio da perfeita união que se segue passada a terceira noite, se pode dizer que é menos escura (*Sub.* II,2,1).⁹¹

As informações desse texto podem ser tabeladas para uma melhor visualização das comparações. João da Cruz divide a Noite em três partes, a noite dos sentidos, a noite da fé e Deus, que correspondem ao crepúsculo, à meia-noite e à aurora, respectivamente.

Noite		
<i>Primeira parte</i>	<i>Segunda parte</i>	<i>Terceira parte</i>
Noite dos sentidos: crepúsculo	Noite da fé: meia-noite	Deus: aurora

Tabela 4: Etapas da Noite escura.

É demonstrado pelo próprio João da Cruz que essa distinção se deve à variação na incidência dos raios luminosos. Declara assim que a noite da fé é a mais escura, porém fazendo uma ressalva: é de se supor que Deus não representasse tanta escuridão como a noite da fé, já que na aurora há evidentemente mais iluminação do que à meia-noite. Ocorre a João da Cruz distinguir, a respeito da terceira etapa da noite, um ponto de vista natural e outro sobrenatural. Deus (terceira parte) é naturalmente para a alma tanta escuridão como a meia-noite (segunda parte) é para o dia. Não é o que se sucede sobrenaturalmente, em que Deus começa a projetar na alma um raio de luz divina, principiando com isso a perfeita união

⁹¹ “Porque la fe, que es el medio, es comparada a la media noche. Y así podemos decir que para el alma es más oscura que la primera y, en cierta manera, que la tercera. Porque la primera, que es la del sentido, es comparada a la prima de la noche, que es cuando cesa la vista de todo objeto sensitivo; y así, no está tan remota de la luz como la media noche.

La tercera parte, que es el antelucano, que es ya lo que está próximo a la luz del día, no es tan oscuro como la media noche, pues ya está inmediata a la ilustración e información de la luz del día y ésta es comparada a Dios. Porque, aunque es verdad que Dios es para el alma tan oscura noche como la fe, hablando naturalmente, pero, porque – acabadas ya estas tres partes [de la noche] que para el alma lo son naturalmente – ya va Dios ilustrando al alma sobrenaturalmente con el rayo de su divina luz, lo cual es el principio de la perfecta unión que se sigue pasada la tercera noche, se puede decir que es menos oscura” (*Sub.* II,2,1).

reservada no cume do monte que é alcançado ao amanhecer. Como bem se exprime Penido (1949, p. 107), “costumam os alpinistas acometer a ascensão dos picos mais elevados durante a noite, a fim de atingir o cume ao despontar do dia; assim a mística subida do Monte do Carmo será tentada ao entardecer e prosseguida sob um crescente adensar-se das trevas, até o raiar do Sol imenso”.

Precisamos estruturar o que se passa na terceira noite, onde há o máximo de escuridão e, simultaneamente, um máximo de luminosidade. Como conciliar, na terceira noite, o ponto de vista natural sobre o auge da obscuridade com o ponto de vista sobrenatural do suprasumo de luz?

No rastro dessa indagação talvez encontremos uma noção de interioridade intrínseca à *Subida*, pois João da Cruz também salientará que a terceira noite é não só mais escura (no aspecto natural) como ainda *mais interior* que as precedentes, ao passo que a noite dos sentidos é menos escura e *mais exterior*:

É também mais escura que a primeira, que pertence à parte inferior do homem, que é a sensitiva, e, por conseguinte, mais exterior; e esta segunda da fé pertence à parte superior do homem, que é a racional, e, por conseguinte, mais interior e mais escura, porque a priva da luz racional, ou melhor, cega-a. E assim, é bem comparada à meia-noite, que é o mais adentro e mais escuro da noite (*Sub. II,2,2*).⁹²

Seguindo o texto de João da Cruz, a primeira noite, relativa aos sentidos, é a mais exterior, havendo assim um ganho de interioridade ao transcurso da segunda noite, que é a da parte racional do homem. Já do ponto de vista dos graus de luminosidade, a segunda é a que possui mais trevas, enquanto que a terceira é a menos escura, pois possui maior luminosidade sobrenatural. Tudo isso se representa esquematicamente:

Metáfora	Graus de escuridão	Graus de interioridade
1. <i>Anoitecer (crepúsculo)</i>	Mediano	Menor
2. <i>Meia-noite</i>	Maior	Mediano
3. <i>Amanhecer (aurora)</i>	Menor	Maior

Tabela 5: Relação entre graus de escuridão e de interioridade na Noite escura.

Em gráfico, visualizamos como os graus de escuridão (linha contínua) e interioridade (linha tracejada) invertem suas posições com a iminência do amanhecer. Durante o crepúsculo

⁹² “Es también más oscura que la primera, porque ésta pertenece a la parte inferior del hombre, que es la sensitiva, y, por consiguiente, más exterior; y esta segunda de la fe pertenece a la parte superior del hombre, que es la racional, y, por el consiguiente, más interior y más oscura, porque la priva de la luz racional, o, por mejor decir, la ciega. Y así, es bien comparada a la media noche, que es lo más adentro y más oscuro de la noche” (*Sub. II,2,2*).

e à meia-noite, escuridão e interioridade comportam-se de maneira colaborativa, desenvolvendo-se recíproca e harmonicamente. Tendo alcançado seu ápice à meia-noite, a escuridão declina vertiginosamente, mas sem ser seguida pela linha da interioridade, que prossegue ascendendo, desta vez em direção contrária à escuridão, rumo ao despontar do Sol sobrenatural no cume do Carmelo. Por que isso acontece? Seria o indício de um conceito próprio de interioridade em João da Cruz?

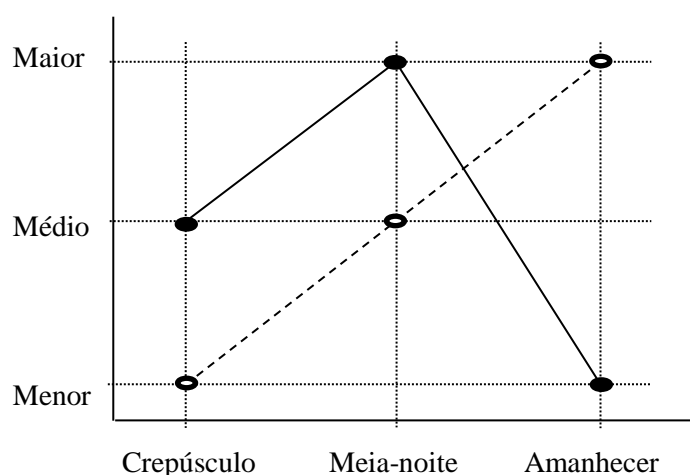


Gráfico 1: Relação entre graus de escuridão e de interioridade na Noite escura.

Vemos que a meia-noite (noite da fé) é a de maior escuridão, e tem mais interioridade que o crepúsculo, porque a alma está mais próxima do cume do Monte Carmelo. No amanhecer, coincidem a menor escuridão e a maior interioridade: a alma, despindo-se dos apetites, ganha em interioridade ao passo que, subindo ao alto do cume, fica totalmente exposta ao raiar do Sol, recebendo maior luminosidade⁹³. João da Cruz refere-se aqui a uma escuridão equivalente às trevas da meia-noite, mas com a seguinte diferença: essa escuridão não se dá por *ausência*, e sim por *excesso* de luz (sobrenatural), na forma de exemplos aos quais estão associados os nomes de Aristóteles e Pseudo-Dionísio.

Excetuando as alusões, o nome de Aristóteles é mencionado duas vezes na *Subida*, ambas relacionadas à metáfora da luz⁹⁴. Na primeira delas, João da Cruz cita-o como fonte para o exemplo do morcego (cf. *Sub.* II,8,6); na segunda, o autor é ainda mais contundente:

⁹³ O poema da *Noite Escura*, no segundo verso da quarta estrofe, ainda reservaria um quarto momento, o meio-dia. “Essa luz me guiava, / Com mais clareza que a do meio-dia [...]”, não diz respeito aos limites abrangidos pela *Subida*.

⁹⁴ E em outras cinco vezes (cf. *Noite* II,5,3; 8,2; *Cântico* A 38,13), ele é mencionado com o título “o Filósofo”, dado pela Escolástica, na vigência do debate com a *Metafísica* II, 1, 993 b 5-10 (cf. BARREIRA, 2013, p. 39).

Isto basta agora para entender como lhe convém à alma estar empregada nesta notícia, para ter de deixar a via do discurso espiritual e para assegurar-se que, mesmo que não lhe pareça que faça nada, a alma está bem empregada, se se vê com os ditos sinais. E para que também se entenda pela comparação que dissemos, como, não porque esta luz se represente ao entendimento mais compreensível e palpável – como faz o raio de sol ao olho quando está cheio de átomos – por isso há de ter a alma por mais pura, elevada e clara; pois está claro que, segundo diz Aristóteles e os teólogos, quanto mais alta é a luz divina e mais elevada, mais escura é para nosso entendimento (*Sub. II,14,13*).⁹⁵

Aristóteles é solicitado para fundamentar as trevas que se produzem na alma; não as trevas geradas pela inanição de apetites, e sim em decorrência do excesso de luz, mais precisamente, da luz divina que enche e faz transbordar o limitado intelecto da criatura humana. De acordo com Barreira (2013, p. 47), é também citando a Dionísio Areopagita e outros teólogos místicos que João da Cruz diz que “o excesso de luz ocasiona cegueira”⁹⁶. Na realidade, “visão e trevas se complementam na *Noche oscura* da alma” (BEZERRA; BEZERRA, 2011, p. 227).

O Gráfico 1 então nos sugere uma mudança significativa no modo de os elementos se relacionarem: do crepúsculo à meia-noite, escuridão e interioridade conduzem-se num crescente paralelo; depois da meia-noite, assumem direções relativamente opostas: há maior infusão de luz sobrenatural na alma, porém a alma permanece naturalmente mergulhada na escuridão. No entanto a conquista por maior interioridade revela que a escuridão, no período da aurora, possui uma gênese distinta à da escuridão da meia-noite. A interioridade se constitui portanto como divisor entre *dois tipos de escuridões*: uma que se dá por falta de luz e outra, por excesso. Sem interioridade é improvável à alma discernir entre uma e outra escuridão.

Poderíamos ainda refletir do seguinte modo: é somente no amanhecer (terceira noite) que a relação entre interioridade e escuridão alcança o nível de uma identidade paradoxal entre opostos. A justificativa é a de que, durante todo o processo da Noite escura, somente no amanhecer interioridade e escuridão opõem-se de maneira mais extremada. O gráfico nos mostra que a antinomia, tão própria na doutrina de João da Cruz, desenvolve-se plenamente quando o itinerário noturno atinge o amanhecer. E é nesse momento que se torna possível à

⁹⁵ “Esto baste ahora para entender cómo le conviene al alma estar empleada en esta noticia, para haber de dejar la vía del discurso espiritual y para asegurarse que, aunque no le parezca que hace nada, el alma está bien empleada, si se ve con las dichas señales. Y para que también se entienda por la comparación que habemos dicho, cómo, no porque esta luz se represente al entendimiento más comprehensible y palpable – como hace el rayo del sol al ojo cuando está lleno de átomos – por eso la ha de tener el alma por más pura, subida y clara; pues está claro que, según dice Aristóteles y los teólogos, cuanto más alta es la luz divina y más subida, más oscura es para nuestro entendimiento” (*Sub. II,14,13*).

⁹⁶ O tema da cegueira se verifica, por exemplo, em *Noite II* 5,3; 9,12 (cf. BARREIRA, 2013, p. 47). Em João da Cruz, Dionísio é sempre nomeado ao uso da expressão “raio de treva” (cf. BARREIRA, 2013, p. 39).

alma distinguir entre duas escuridões, ou mesmo transladar-se de um tipo a outro de escuridão.

Fazendo uma leitura do dinamismo expresso no Gráfico 1, nota-se que o máximo de escuridão (à meia-noite) é o limiar para a emergência de um máximo de interioridade (ao amanhecer). Isso nos mostra que, para João da Cruz, a interioridade não é jamais um efeito exclusivo de uma maior luminosidade; envolve sempre o paradoxo, pois a luz do Carmelo só brilha resplandecente sobre a alma que uma vez conheceu o máximo da escuridão. Do ponto de vista da *Subida*, não se creditaria interioridade a almas que, tendo experimentado a refulgência de alguma luz, furtam-se recorrentemente a experimentarem também do pico de trevas.

Notificando esses empreendimentos, asseveramos novamente que uma marca de tom doutrinal para a abordagem de João da Cruz consiste em percorrer o caminho espiritual da subida de modo gradual, isto é, num “ritmo de interiorização” (RUIZ SALVADOR, 1992, p. 56) que não deixa de ser também um “ritmo de *programação divina*”. Não haveria razão na *Subida* para rejeitarmos esse ordenamento e concedermos ao seu reverso. Seria mais correto admiti-lo supondo que lhe seja também próprio eventos de instabilidade, pelos quais o sentido de “noite” ganha ainda mais realismo ao despontar de sessões críticas e descontínuas, ou entregues ao domínio de anomalias.

Urbina percebe essa configuração dual ou antinômica no processo de purificação que é inerente à noite. Em termos gerais, a purificação/iluminação/união noturna percorre uma vivência gradual e progressiva. “O homem, em seu amor aos seres do mundo, vai passando por épocas e temporadas de noite em que esse amor deixa progressivamente a ‘*maneira imperfeita*’ do apetite [...] do homem velho, para ir-se adaptando à ‘*maneira perfeita*’ do amor divino” (URBINA, 1956, p. 49). Em termos gerais, e somente nesses termos, é que “o sistema da noite é o estudo desta passagem” (URBINA, 1956, p. 49). Teríamos uma ideia excessivamente esquemática e superficial desse sistema se excluíssemos da dinâmica de negações/mortificações as crises e hesitações, dilemas e retrocessos que impõem à ordem progressiva os caracteres de uma odisseia. Para Urbina (1956, p. 45), enquanto que na *Subida-Noite* há uma preocupação mais sistematizadora e conceitual, principalmente a primeira redação do *Cântico* esboça mais empatia à experiência, dando-nos “uma impressão mais concreta do caminhar real da alma, com seus matizes vitais”.

Conjugar projeto e realidade não significa metodizar a noite escura priorizando a estruturação de seus estágios, como se estivéssemos numa postura científica de controlar das variáveis de um fenômeno. Ao contrário, isso tem como efeito agudizar a dicotomia, também

de feições bastante particulares, entre o oposto luz-trevas, de que a mesma noite é composta. Observando uma vez mais a linha tracejada do Gráfico 1, torna-nos acessível pensar em dois tipos de interioridade, instituindo uma diferença entre a interioridade que é e a que não é capaz de especificar as respectivas gêneses das escuridões da meia-noite e do amanhecer.

Apesar de a Noite ser um percurso deliberadamente programado por João da Cruz, a doutrina inova no sentido de conter uma percepção de interioridade que transpõe as convicções esquemáticas em vista do cotidiano vivencial. João da Cruz instaura uma reflexão incessante junto ao pretexto de haver uma “escuridão” distinta de quaisquer outras escuridões, ou uma “interioridade” mais genuína do que quaisquer outras interioridades.

A urgência de tais questionamentos, ou o benefício efetivo que se pode obter com eles, interpela aos leitores de João da Cruz em vista de ecoar para suas vidas o que em texto é proposto idealmente. É essa uma pretensão que se reforça junto à perspectiva de esvaziamento das três faculdades da alma, forjado para ser um empreendimento de toda a existência, estudo no qual por fim nos debruçaremos.

CAPÍTULO 4

INTERIORIDADE E AS FACULDADES DA ALMA

4.1 O INTERIOR-EXTERIOR NA RELAÇÃO ENTRE ALMA E APETITES: O VAZIO DA ALMA-ALTAR

Quando deciframos dois paradigmas de interioridade na *Subida*, relativos ao espírito de perfeição (senda central) e ao espírito de imperfeição (sendas laterais), o uso do termo “interioridade” é sempre referido ao par “interior-exterior” no qual é sempre vigente a distinção entre a dualidade excludente e a semelhança no amor. Também foi nosso objeto de elucidação o desenho do monte: nele é explícito diferenciar a senda central de tudo o que é relativo aos bens do céu e às coisas ditas espirituais que, por serem alvo de cobiça, não são mais do que meras exterioridades⁹⁷. Finalmente, temos um comentário preciso de como João da Cruz entende e posiciona o intercâmbio entre ascese e virtude, demarcando rigorosamente a fronteira entre os mais variados exercícios espirituais e a autêntica *desnudez* e/ou *negação*:

Que entendam que basta qualquer maneira de tratamento e reforma nas coisas; e outros se contentam com, em alguma maneira, exercitar-se nas virtudes e continuar a oração e seguir a mortificação, mas não chegam à desnudez e pobreza, ou alheação/alienação, ou pureza espiritual, que tudo é o mesmo [...]; porque todavia antes andam a cevar e vestir sua natureza de consolações e sentimentos espirituais que a desnudá-la e negá-la nisso e naquilo por Deus. Que pensam que basta negá-la no do mundo, e não aniquilá-la e purificá-la na propriedade espiritual. Donde lhes nasce que, em lhes oferecendo algo deste sólido e perfeito, que é a aniquilação de toda suavidade em Deus, em segura, em dissabor, em trabalho, o qual é a cruz pura espiritual e desnudez de espírito pobre de Cristo, fogem disso como da morte, e somente andam a buscar doçuras e comunicações saborosas em Deus. E isto não é a negação de si mesmo e desnudez de espírito, senão guloseima de espírito. No qual, espiritualmente, fazem-se *inimigos da cruz de Cristo* (Fl 3,18); [...] Porque buscar-se a si em Deus é buscar os presentes e recreações de Deus, mas buscar a Deus em si é não somente querer carecer disso e daquilo por Deus, senão inclinar-se a escolher por Cristo tudo o mais insípido, ora de Deus, ora do mundo; e isto é amor de Deus (*Sub. II,7,5*).⁹⁸

⁹⁷ Cf. seção 3.1.1.

⁹⁸ “Que entienden que basta cualquier manera de retiramiento y reformation en las cosas; y otros se contentan con, en alguna manera, ejercitarse en las virtudes y continuar la oración y seguir la mortificación, mas no llegan a la desnudez y pobreza, o enajenación, o pureza espiritual, que todo es uno [...]; porque todavía antes andan a cebar y vestir su naturaleza de consolaciones y sentimientos espirituales que a desnudarla y negarla en eso y

Ao empregar o substantivo *enajenación*, João da Cruz dispõe duas linhas para pensarmos as circunstâncias do referido desnudamento: como “alheação”, trata-se de transferir um bem para outra pessoa; sob o sentido de “alienação”, é como se a mencionada pobreza só alcançasse seu fulcro ao provocar uma grave perturbação ou um transtorno profundo naquele que se desnuda (cf. SANROMÁN, 2011, p. 512). Ambos os significados asseveram que a pobreza ou nudez “espiritual” tem de ser radicalmente distinta das doçuras e glotonarias do “espírito”.

Haveria no entendimento de João da Cruz uma interioridade para além do cenário em que tantas vezes denominam-se de “espirituais” a certas realidades. Em linguagem bíblico-teológica, um trocadilho: nesta, a alma busca a si em Deus; na outra, ela busca a Deus em si⁹⁹, e nesse intuito a alma sai de sua casa para a noite da mortificação de seus sentidos, levada por ânsias maiores às do jugo natural e negando os apetites e os gostos por todas as coisas (cf. *Sub.* I,14,2), inclusive as espirituais (cf. *Sub.* I,13,10). A alma se livra de seu miserável estado de cativo, sujeita às paixões e apetites naturais do corpo mortal (cf. *Sub.* I,15,1), e sai para a noite escura, que é a “privação de todos os gostos e mortificação de todos os apetites” (*Sub.* I,15,2), ganhando sossego para sua casa.

A união mística de amor é o termo da noite escura. Todavia precisamos desenvolver melhor uma questão que chancela dada particularidade das relações entre interior e exterior na *Subida*, mediante o conflito que alma e apetites travam entre si. Para João da Cruz, num olhar clínico, o menor ou mais involuntário apetite bastará para impedir a união mística (cf. *Sub.* I,11). Isso sugere uma compreensão rigorosa da união: esta não será admitida como tal ao menor sinal de um apetite, mesmo se restasse à alma uma fração insignificante ao fim de um processo laborioso e extenuante como é a noite escura.

Os apetites naturais não precisam ser mortificados, por comporem a alma sensitiva (cf. *Sub.* I,11,2). Mas “para vir a alma a se unir com Deus perfeitamente por amor e vontade, há

esotro por Dios. Que piensan que basta negarla en lo del mundo, y no aniquilarla y purificarla en la propiedad espiritual. De donde les nace que, en ofreciéndoseles algo de esto sólido y perfecto, que es la aniquilación de toda suavidad en Dios, en sequedad, en sinsabor, en trabajo, lo cual es la cruz pura espiritual y desnudez de espíritu pobre de Cristo, huyen de ello como de la muerte, y sólo andan a buscar dulzuras y comunicaciones sabrosas en Dios. Y esto no es la negación de sí mismo y desnudez de espíritu, sino golosina de espíritu. En lo cual, espiritualmente, se hacen *enemigos de la cruz de Cristo* (Flp 3, 18); [...] Porque buscarse a sí en Dios es buscar los regalos y recreaciones de Dios, mas buscar a Dios en sí es no sólo querer carecer de eso y de esotro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo; y esto es amor de Dios” (*Sub.* II,7,5).

⁹⁹ O monossílabo *sí* tem, em espanhol, classificação de pronome pessoal (cf. SANROMÁN, 2011, p. 1214). Na passagem, indica a própria alma, mas estabelecendo uma inversão crucial: importa observar a quem se está buscando, Deus ou si mesma, independentemente a partir de quem busca, se de Deus ou de si mesma. Trata-se sempre de buscar a Deus, e jamais a si mesma, ainda que a partir de si mesma, isto é, do interior da própria alma.

de carecer primeiro de todo apetite de vontade, por mínimo que seja” (*Sub.* I,11,3)¹⁰⁰, pois a vontade de Deus não será cumprida se na alma houver a menor das imperfeições habituais, como falar muito e alguns outros apetrechos (cf. *Sub.* I,11,4). Três comparações ajuntam-se a esse argumento: a. atada a um galho, seja fino ou grosso, a ave não voará a não ser que o galho quebre; b. as pequenas rêmoras impedem grandes navios, carregados de tesouros, de chegarem ao porto (cf. *Sub.* I,11,4); c. esteja quebrado ou apenas com uma mínima fissura, o copo não servirá de recipiente para o licor (cf. *Sub.* I,11,5).

Nenhum apetite é insignificante, o que nos permite conjecturar, quanto aos três períodos da noite, uma imbricação mais dinâmica: compará-la a estágios sequenciais, apesar de isso ter ressonâncias numa passagem textual (cf. *Sub.* I,2,5), pode turvar a realidade de um prognóstico que, em vez de consecutivo, é simultâneo. Só haverá um alvorecer quando o mais ínfimo apetite, seja dos sentidos, seja das faculdades superiores (inteligência, memória e vontade), for erradicado. A noite escura é um processo onde a alma se reduz a uma única vontade (cf. *Sub.* I,11,6). Por isso algumas considerações quanto a aspectos anímico-passionais são desenhadas no plano de persuadir a alma para que avance pela noite dos sentidos, prevenindo-se dos danos que lhe poderiam acometer, “porque os apetites cansam a alma, e a atormentam, e obscurecem, e a sujam, e a enfraquecem” (*Sub.* I,6,5).¹⁰¹

As considerações acerca desses cinco danos são instruídas por um pressuposto de alta relevância na doutrina joãocruciana: é tal a natureza da alma que só a natureza de Deus pode preenché-la, conforme um modo de semelhança entre essas duas naturezas. Isso se reforça com as seguintes comparações: o apetite não pode saciar a alma, assim como não se pode encher de água um tanque fissurado, tampouco fartar a fome com o vento. Os sentidos cansam a alma, pois os apetites sempre retornam. O apetite, com seu calor concupiscente, incendeia a alma (cf. *Sub.* I,8,3)¹⁰²; a alma então não apenas se fatiga, mas é consumida cada vez que o apetite lhe abrasa, tal como o fogo, a lenha (cf. *Sub.* I,6,6).

Em condição inversa, desprovida dos apetites e incólume aos danos, a alma, já nos primeiros passos da noite escura, voltar-se-ia descansada, tranquila, lúcida, limpa e fortalecida (cf. *Sub.* I,12,5). Numa palavra: uma alma virtuosa que, resguardando-se da multiplicidade, centra-se exclusivamente num só apetite, o “apetite” por Deus. “E assim como a água quente,

¹⁰⁰ “[...] para venir el alma a unirse con Dios perfectamente por amor y voluntad, ha de carecer primero de todo apetito de voluntad, por mínimo que sea” (*Sub.* I,11,3).

¹⁰¹ “[...] porque los apetitos cansan al alma, y la atormentan, y oscurecen, y la ensucian, y la enflaquecen” (*Sub.* I,6,5).

¹⁰² Essa é uma premissa da tradição cristã, que João da Cruz remonta particularmente às três concupiscências da primeira Carta de João (cf. 1João 2,16): a da *carne* se combate trabalhando...; a dos *olhos*, falando...; e a *soberba da vida*, pensando... sempre em desprezo próprio (cf. *Sub.* I,13,8-9).

não estando coberta, facilmente perde calor, e como as espécies aromáticas, desembulhadas, vão perdendo a fragrância e força de seu odor, assim a alma não recolhida em um só apetite de Deus perde o calor e vigor na virtude” (*Sub. I,10,1*).¹⁰³

Esse conselho para abandonar os apetites e lançar-se intrepidamente na senda da noite escura conta também com as metáforas dos rebentos e sanguessugas, pois ambos agem numa fonte vital, respectivamente: na seiva da árvore, impedindo-a de frutificar; e nas veias do organismo, suprimindo-lhe as forças (cf. *Sub. I,10,2*). Os danos que os apetites causam à alma são de tal magnitude que, nessa relação gravemente estremecida, justifica-se “vencer os apetites” (*Sub. I,13,2*).¹⁰⁴

É vigorosa a insistência de João da Cruz nesse foco. Numa primeira leitura, estaríamos inclinados a ver uma *alma exteriorizada* quando, imersa nos apetites, *preenche-se* deles. Em condição contrária, a *alma interiorizada* seria aquela que, desprendendo-se dos apetites, *esvazia-se* deles. Mas esse parecer não se sustentaria frente à diversificação dos sentidos de “cheio” e “vazio”. Para João da Cruz, a noite escura da mortificação dos sentidos é necessária à alma que se encaminha a Deus. Ele então prescreve três procedimentos associados ao simbolismo da *alma-altar*: lançar fora todos os deuses alheios, ou seja, todos os gostos, interesses e apegos por algo ou alguém, purificando-se de quaisquer resquícios que ainda permaneçam, de maneira que

já de humano se volva em divino, que é o que se alcança em estado de união, no qual a alma não serve de outra coisa a não ser de altar, em que Deus é adorado em louvor e amor, e somente Deus nela está. Por isso, mandava Deus que o altar onde estaria a arca do Testamento estivesse por dentro vazio (Ex 27,8), para que entenda a alma quão vazia a quer Deus de todas as coisas, para que seja altar digno de onde esteja Sua Majestade (*Sub. I,5,7*).¹⁰⁵

¹⁰³ “Y así como el agua caliente, no estando cubierta, fácilmente pierde el calor, y como las especias aromáticas, desenvueltas, van perdiendo la fragancia y fuerza de su olor, así el alma no recogida en un solo apetito de Dios, pierde el valor y vigor en la virtud” (*Sub. I,10,1*).

¹⁰⁴ Isso se dá: a. imitando a Cristo (cf. *Sub. I,13,3*), b. renunciando a qualquer gosto que não seja pela honra e glória de Deus e por amor a Jesus Cristo (cf. *Sub. I,13,4*), e c. apaziguando as quatro paixões naturais – gozo, esperança, temor e dor – usando do remédio dado em versos (cf. *Sub. I,13,5*). É necessário, para isso, suplantando os males de tipo positivo e privativo: enquanto estes resultam numa privação do bem a se usufruir, naqueles se despende sempre num apetite principal, pois o que suja a alma é principalmente o sensual, enquanto a avareza a aflige, a vanglória a cega, e a gula a fatiga (cf. *Sub. I,12,4*). Por outro lado, a simples ausência desses apetites produz os atos de virtude: se um apetite desordenado causa tormento, fadiga, cansaço, cegueira e fraqueza, a virtude gera na alma “suavidade, paz, consolo, luz, limpeza e fortaleza” (*Sub. I,12,5*).

¹⁰⁵ “[...] ya de humano se haya vuelto en divino, que es lo que se alcanza en estado de unión, en la cual el alma no sirve de otra cosa sino de altar, en que Dios es adorado en alabanza y amor, y sólo Dios en ella está. Que, por eso, mandaba Dios (Ex 27, 8) que el altar donde había de estar el arca del Testamento estuviese de dentro vacío, para que entienda el alma cuán vacía la quiere Dios de todas las cosas, para que sea altar digno donde esté Su Majestad” (*Sub. I,5,7*).

No percurso da noite escura, é inevitável que a alma, estando cheia (dos sentidos), também esteja inequivocamente vazia (de Deus). Mas na compreensão de João da Cruz, há uma equação inversa: que a alma esteja vazia (de apetites) para ficar cheia (de Deus). Seria incongruente afirmar que essa alma – qual “alma-altar” onde se faz presente a majestade divina – esteja “preenchida”. Fundamentalmente, a alma-altar é uma alma esvaziada; e tudo o que nela venha a ser da ordem de uma habitação/união não poderia *grosso modo* fazer com que esse vazio expire.

É condição de todo o “preenchimento” (por Deus) que a alma conserve-se inexoravelmente vazia. No estado de união, conforme *A Subida*, Deus não intervém pela supressão de uma alma cuja premissa é estar esvaziada ou despida; pelo contrário, na alma-altar, a presença de Deus garante-lhe o vazio constitutivo.

A relação entre a alma e os apetites não é a de uma alma que deixa a exterioridade dos apetites, esvaziando-se, e ganha progressivamente a interioridade das virtudes, novamente enchendo-se. Em João da Cruz, interior e exterior articulam-se de tal maneira que, acerca de uma alma concupiscente (cheia de apetites e vazia de Deus) ou uma alma virtuosa (vazia de apetites e cheia de Deus), também se exprime da seguinte maneira: pode ser concupiscente tanto quanto virtuosa uma alma vazia de Deus.

A diferença entre as duas condições é que, na concupiscência, os apetites obnubilam aquilo que, na virtude, é-se assumido mediante a travessia da noite escura. Virtudes e apetites não respondem, respectivamente, por maior grau de interioridade e exterioridade, assim como não dizem respeito ao maior ou menor grau de esvaziamento. A alma é constitucionalmente vazia: os apetites, que jamais a preenchem, apenas induzem a alma a alienar-se dessa sua própria verdade. Em suma, esvaziando-se dos apetites, a alma não fica cheia de Deus, mas reconhece em Deus o seu próprio vazio.

A interioridade de uma alma que se deve incondicionalmente esvaziar (ou reconhecer-se incondicionalmente vazia) não é uma interioridade que vise simplesmente à introspecção. A concupiscência é também uma interioridade, tanto quanto as apetências são um vazio; a virtude é uma exterioridade tanto quanto Deus é um preenchimento. Com esses parâmetros percebemos que o interior-exterior em João da Cruz não é efeito de um processo, mas a sua condição. É por um dado arranjo prévio entre interior-exterior que a noite escura se constitui como via de uma experiência místico-transformadora, isto é, de uma experiência de verdadeira interioridade.

O ensino de João da Cruz torna apto afirmar que os apetites não estabelecem com a alma uma relação honesta e transparente; pelo contrário, eles fraudam a realidade anímica de sua condição, cobrem aquilo que a alma verdadeiramente é: um vazio.

No livro I da *Subida* é nítido que, para João da Cruz, o esvaziamento da alma é o sinal preclaro para todo empenho em termos de ascese. Isso evidencia o quanto é necessário que a alma retome a verdade sobre si mesma, verdade que os apetites lhe camuflam. Se há um propósito para os exercícios de ascese, não é outro senão o de revelar à alma o seu próprio vazio. Atesta-nos o trecho seguinte:

Procure sempre inclinar-se não ao mais fácil, senão ao mais difícil. Não ao mais saboroso, senão ao mais insípido. Não ao mais agradável, senão ao mais desagradável. Não ao descanso, senão ao trabalho. Não ao consolo, mas à desolação. Não ao mais, senão ao menos. Não ao mais alto e precioso, senão ao mais baixo e desprezível. Não a querer algo, e sim, a nada querer. Não a andar buscando o melhor das coisas temporais, mas o pior; enfim, desejando entrar por amor de Cristo na total desnudez, vazio e pobreza de tudo quanto há no mundo.

Abrace de coração essas práticas, procurando acostumar a vontade a elas. Porque se de coração as exercitar, em pouco tempo achará nelas grande deleite e consolo, procedendo com ordem e descrição (*Sub.* I,13,6-7).¹⁰⁶

Os termos dessa *ascese do esvaziamento* são retomados e ampliados por João da Cruz no livro II (cf. *Sub.* II,7,5), onde está explanada uma espécie de síntese da noite-subida-união¹⁰⁷. João da Cruz recorre à seguinte exegese (cf. Mateus 7,14): pela porta estreita só passam os despidos/despojados. A porta representa o sensitivo; o caminho subsequente à porta diz respeito ao espiritual (cf. *Sub.* II,7,2-3). Logo se faz mister atravessar a porta e percorrer o caminho para se alcançar o cume do Carmelo. O esvaziamento é necessário para deixar porta e caminho para trás, e largar tudo o que seja tanto da ordem dos sentidos como do espírito.

Os dons espirituais que Deus opera na alma inclinada “não ao mais, senão ao menos” não podem em princípio fazer as vezes dos apetites e suprirem a alma do vazio que uma autêntica ascese lhe agracia. Seria absolutamente incorreto afirmar que Deus (ou seus dons

¹⁰⁶ Por se tratar de um texto poético disposto em versos pela Editorial de Espiritualidad, apoiamo-nos mais uma vez na tradução de 1984 pela Editora Vozes. Versão em espanhol: “Procure siempre inclinarse: / no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; / no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido; / no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto; / no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso; / no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo; / no a lo más, sino a lo menos; / no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado; / no a lo que es querer algo, sino a no querer nada; / no a andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor, y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo. / Y estas obras conviene las abrace de corazón y procure allanar la voluntad en ellas. Porque, si de corazón las obra, muy en breve vendrá a hallar en ellas gran deleite y consuelo, obrando ordenada y discretamente” (*Sub.* I,13,6-7).

¹⁰⁷ O capítulo 5 (cf. *Sub.* II,5) especifica a diferença entre união essencial (natural) e união de semelhança. Os capítulos 6 e 7 tratam respectivamente de como as três virtudes teológicas encaminham à perfeição as três potências da alma, começando pela desnudez do entendimento.

espirituais) apenas reedita o mesmo embuste antes executado pelos apetites. Esse entendimento nos aproxima de uma instigante concepção de interioridade.

Para subir e avançar pelo monte, ou atravessar a noite escura, explica João da Cruz, a alma abnegada precisa ir se desvencilhando dos apetites. Ora, o que são os apetites para a alma que, envolvendo-se cada vez mais nesse processo, tende a conhecer-se melhor a si mesma? É coerente supormos que o itinerário da *Subida* tende a transformar os apetites em acidentes da alma, resgatando novamente a verdade da alma a respeito de si mesma. Há margem para entendermos que, de alguma forma, os apetites interditam a alma da verdade de si; equivale dizer: os apetites exteriorizam a alma quanto a si mesma, fazendo dela hóspede ou estrangeira em sua própria casa. Se os apetites tendem a exteriorizar a alma, a ascese do esvaziamento tende a interiorizá-la. Num sentido ontológico, significa voltar a ser quem ela é essencialmente; num sentido psicológico, a redescobrir sua essência desprovida de afeições e apegos.

De certo modo, a interioridade da subida ao Carmelo não é uma consequência do desligamento dos apetites, mas sua condição de possibilidade. Num ponto de vista, trata-se da alma que se interioriza; noutro, da alma que reencontra a interioridade que lhe é constitutiva. Sob algum aspecto, podemos entender que a alma é “vazia” mesmo se preenchida de apetites, pois ainda que estes a “preencham” com seus caprichos, a alma nunca será por eles preenchida de maneira fundamental e verdadeira.

Nas virtudes, principalmente as teologais – como se desenvolve a propósito da fé (livro II), esperança e caridade (livro III) –, ou mesmo pela mortificação dos sentidos (livro I), a alma palmilha as veredas de uma *semelhança no amor*, “para que entendamos que na alma nem há de faltar amor de Deus para ser digno altar, nem tampouco outro amor alheio há de se mesclar” (*Sub.* I,5,7)¹⁰⁸. O amor a Deus, e só esse amor, reconstitui à alma a ordem de uma semelhança que outros amores (os apetites), por repugnarem o vazio, não são capazes de idêntica proeza.

Imprescindível é compreendermos como essas virtudes aportam respectivamente à inteligência, memória e vontade uma qualidade que, ao contrário dos apetites, faça jus à verdade da alma. Tal verdade, em cuja sintonia João da Cruz prescreve o esvaziamento da alma, é também uma maneira de se traduzir a relação interior-exterior na *Subida*.

¹⁰⁸ “Para que entendamos que en el alma ni ha de faltar amor de Dios para ser digno altar, ni tampoco otro amor ajeno se ha de mezclar” (*Sub.* I,5,7).

4.2 FÉ E VAZIO DO ENTENDIMENTO: A PRESCINDIBILIDADE DA ANALOGIA

Segundo Urbina (1956, p. 219), “uma leitura superficial dá a impressão de que a trilogia ‘*entendimento, memória e vontade*’ é um pouco um esquema forçado para buscar uma correspondência com as três virtudes”. João da Cruz, no entanto trabalha efetivamente com as três virtudes teologais, correlacionando-as às três faculdades da alma. Ele “examina cada virtude teologal na *Subida*” (BARREIRA, 2013, p. 36), mostrando a purificação do sentido: “primeiro pela fé, no segundo livro, e depois pela vontade e pela memória, no terceiro” (BARREIRA, 2013, p. 36). Produz-se assim *fé-entendimento, esperança-memória e caridade-vontade* (cf. *Sub.* II,6,1)¹⁰⁹. Fazendo jus às condições de um esvaziamento, são essas virtudes que substituem, sem ocupar ou preencher, aquilo de que a alma se autoexpropriou para trilhar pela senda mediana do monte, num laborioso decurso sinalizado pelo não querer, não saber, não possuir e, enfim, pelo não ser.¹¹⁰

Há de extraordinário nas virtudes o efeito de elas produzirem nas potências da alma um vazio, conforme as palavras de João da Cruz: “[...] a fé no entendimento, vazio e obscuridade de entender; a esperança faz na memória vazio de toda possessão; e a caridade, vazio na vontade e desnudez de todo afeto e gozo de tudo o que não é Deus” (*Sub.* II,6,2)¹¹¹. A treva da fé, o vazio da esperança e a carência/desnudez da caridade impõem à alma a condição de estar esvaziada. Paradoxalmente, elas ocupam, sem preencher, o vazio deixado pela privação do entendimento, da imaginação, do gozo e de qualquer outro sentido. Essa é uma importante formulação depositada por João da Cruz em sua obra, cujas bases escriturísticas remontam ao Novo Testamento¹¹². Será em conformidade com suas próprias definições que as três virtudes produzirão as trevas nas três potências (cf. *Sub.* II,6,4).

Como se instaura o vazio com respeito ao entendimento, no que participa especialmente a virtude da fé?

A fé é o assunto central do livro II. Na realidade, ela só é propriamente entendida na doutrina joãocruciana em articulação com a noite escura. Não há simplesmente fé; há *noite*

¹⁰⁹ “À fé, interessam-lhe as atividades dos sentidos externos e a imaginação. A memória é esvaziada de suas formas que não são Deus (3S 2, 4). Mesmo com essas especificidades, antes ou depois, João da Cruz se dirige às demais virtudes teologais. Assim, em três ocasiões (3S 16, 1; 27, 4; 32, 4), ao comentar acerca da purificação da vontade pela caridade, há uma breve reflexão sobre as três virtudes teologais, a exemplo da que se fez ao apresentar a purificação do entendimento pela fé (2S 24, 8-9)” (BARREIRA, 2013, p. 36).

¹¹⁰ Cf. seção 3.1.1.

¹¹¹ “[...] la fe en el entendimiento, vacío y oscuridad de entender; la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión; y la caridad, vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios” (*Sub.* II,6,2).

¹¹² Sobre a fé: cf. Hebreus 11,1; sobre a esperança: cf. Romanos 8,24; sobre a caridade: cf. Lucas 14,33 (cf. *Sub.* II,6,2-3).

escura da fé. Em atenção a isso, João da Cruz define “fé” como um “hábito escuro” (*Sub.* II,3,1), compreensível de duas maneiras: numa mais tradicional, o que se crê através da fé é algo que supera a luz natural do entendimento; não deixa de ser pertinente a frugalidade de um exemplo corriqueiro: de certo modo, a fé cega, não por suprimir o entendimento, mas por projetar-lhe uma luz tão forte que lhe excede a capacidade de visão.

João da Cruz esboça a seguinte explicação: pela fé, a alma racional abdica de conhecer sem o pressuposto da *analogia*, como no caso de se descrever um animal desconhecido sem poder compará-lo com nenhum outro já conhecido, ou detalhar cores para quem é cego de nascença (cf. *Sub.* II,3,2). Mas para dispensar, sem hesitação, um instrumento conceitual asseguradíssimo pela tradição escolástica, o Doutor Místico recorre à autoridade das Escrituras, a Romanos 10,17, onde se ensina que “a fé não é ciência que entra por nenhum sentido, mas é apenas consentimento da alma do que entra pelo ouvido” (*Sub.* II,3,3)¹¹³. Com essa prédica se enseja a prescindibilidade do recurso analógico, mostrando que para a alma a fé é uma “nuvem escura e tenebrosa” (*Sub.* II,3,5).

A alma entra na noite escura quando, abraçando a fé, abre-se para um tipo de conhecimento transcendente e que, necessariamente, causa-lhe uma defasagem. Na segunda parte da noite, que é a hora de total escuridão, a alma desapega-se do que de racional diz respeito a Deus e ao espiritual (cf. *Sub.* II,4,2); porém isso não a precipita na escuridão paralisante da irracionalidade, enquanto o auxílio que lhe possa advir nesse momento seja a própria fé, ou como seria mais conveniente dizer, o “abismo da fé” (*Sub.* II,4,1).

Abrir mão da analogia em nome desse abismo da fé se explica em relação à faculdade do entendimento: como não há nada que se assemelhe a Deus, nem criatura ou qualquer “notícia”¹¹⁴, não há nada que sirva de mediação (analógica) para que o entendimento chegue a Deus (cf. *Sub.* II,8). O entendimento se precipita assim num abismo, e precisa esvaziar-se (cf. *Sub.* II,9,5): “para que o entendimento esteja disposto para esta divina união, há de ficar limpo

¹¹³ “Porque como dice San Pablo: *Fides ex auditu* (Rom 10, 17). Como si dijera: la fe no es ciencia que entra por ningún sentido, sino sólo es consentimiento del alma de lo que entra por el oído” (*Sub.* II,3,3).

¹¹⁴ Na *Subida*, João da Cruz utiliza sempre o termo *noticia/noticias*, que traduz-se diretamente por “notícia” e “notícias”. Essa palavra carrega mais comumente o sentido de um acontecimento cuja informação ou conhecimento são objeto de comunicação, tornando-se assim notório na medida em que o publicado é notificado, ou ao público é anunciado (cf. SANROMÁN, 2011, p. 904). É essa também a acepção latina de *notitia,ae*: “notoriedade, condição do que é conhecido. [...] Fama, reputação” (QUICHERAT, 2006, p. 787). No entanto, é oportuno pontuar que “notícia”, do século XIV, guarda em suas origens etimológicas relação com “nota” (lat. *nota,ae*), do século XIII, “marca, apontamento, anotação” (CUNHA, 2012, p.452), que revela, a partir de *notare*, a ação de marcar, pôr um sinal, cifrar, tanto no aspecto físico-estenográfico, quanto jurídico-moral de pena, condenação, opróbrio ou desonra (cf. QUICHERAT, 2006, p. 786-787).

e vazio de tudo o que pode cair no sentido, despido e desocupado de tudo o que pode cair com clareza no entendimento, intimamente sossegado e emudecido” (*Sub.* II,9,1).¹¹⁵

A noite da fé, como vivida por João da Cruz, é também uma noite da esperança e da caridade. Se na noite dos sentidos predominava o aspecto da renúncia e abnegação (sentido negativo), desta vez as virtudes acrescentam-se, singularmente, em sentido afirmativo. Isso representa um passo adiante em relação àquilo que acima indicamos com o termo “negatividade”¹¹⁶. A negação dos apetites pode ser descrita, numa face alternativa, enquanto esvaziamento das potências.

Para descrever esse fenômeno que consiste em a alma esvaziar-se, Fernando Urbina (1956, p. 38) aplica-se em duas diligências. Na primeira, escreve: “Mesmo que a alma mortificada e despida de apetite siga ouvindo, vendo etc., as coisas já não ‘entram’ nela, já não a ‘ocupam’”. Isso sugere que a alma esvaziada não está destituída de suas capacidades naturais, e sim dos apetites que nela se alojavam e, por consequência, impediam-na de unir-se a Deus.

Os afetos, como maneira de unir-se aos seres do mundo, hão de ser “*obscurecidos, negados, purificados*” na noite. Porém o afeto, como estrutura ontológica do homem, não é destruído. Não se trata de destruir o ser, senão de mudar a maneira de ser. Os afetos do homem, antes de passar pela noite, estão mesclados de “apetite”, isto é, de egoísmo e afeto de propriedade, mesmo os afetos mais nobres, aqueles que têm por termo o ser espiritual de Deus (URBINA, 1956, p. 46).

Para Urbina (1956, p. 47), “o termo desta total e profunda Noite não é uma carência de afeto aos seres do mundo, mas sim uma mudança na ‘maneira de querê-los’; o apetite egoísta que se põe no centro é substituído por uma ‘maneira divina de querer’”. E para que isso aconteça, deve-se ter presente a segunda questão da referida diligência: “a distância entre o ser de Deus e o de criatura” (URBINA, 1956, p. 40), o que torna absolutamente imprescindível que a alma, para unir-se a Deus no amor, desemaranhe-se de quaisquer perfeições das criaturas, porque nenhuma beleza, graça, bondade, sabedoria etc. pode ser comparada e tampouco é análoga às perfeições de Deus (cf. *Sub.* I,4,4). A alma “unida às criaturas, apegada a elas pelo ‘apetite’, é incapaz de unir-se a Deus. [...] Para unir-se a Deus tem, portanto, de esvaziar-se de todo apego ou apetite a criaturas” (URBINA, 1956, p. 41), processo ao qual se denomina *noite*:

¹¹⁵ “[...] para que el entendimiento esté dispuesto para esta divina unión, ha de quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento, íntimamente sosegado y acallado [...]” (*Sub.* II,9,1).

¹¹⁶ Cf. seção 3.1.1.

Donde, se o que pode receber pelos sentidos ela o descarta e nega, bem podemos dizer que fica como que às escuras e vazia; pois [...] naturalmente no lhe pode entrar luz pelas outras trapeiras que as ditas. Porque, ainda que seja verdade que não pode deixar de ouvir, e ver, e cheirar, e provar, e sentir, não lhe faz mais ao caso nem lhe embaraça mais à alma, se o nega e o descarta, que se não o visse em o ouvisse, etc. [...] E, por isso, chamamos esta desnudez noite para a alma, porque não tratamos aqui do carecer das coisas, porque isso não desnuda à alma se tem apetite delas, senão da desnudez do gosto e apetite delas, que é o que deixa à alma livre e vazia delas, mesmo que as tenha. Porque não ocupam a alma as coisas deste mundo nem a prejudicam, pois não entra nelas, mas sim a vontade e apetite delas que moram nela (Sub. I,3,4).¹¹⁷

“Noite” é outro nome para o “desnudamento da alma” que João da Cruz assimila tanto como princípio evangélico quanto com axiomas filosóficos. O Evangelho segundo Marcos fornece-lhe um suporte na seguinte passagem: “*Se alguém quer seguir meu caminho, negue-se a si mesmo e tome sua cruz e siga-me. Porque o que quiser salvar sua alma, perdê-la-á; porém o que por mim a perder, ganhá-la-á*” (Marcos 8,34-35, apud Sub. II,7,4)¹¹⁸. E no quarto Evangelho (cf. João 12,25), uma advertência similar: “*O que quer salvar sua alma, esse a perderá*” (Sub. II,7,6)¹¹⁹.

Ambas as referências estão hermeneuticamente associadas por uma única intenção: não permitir que elas venham a ter suas exigências mitigadas. João da Cruz de fato tem como projeto que a aniquilação, o despojamento ou a negação da alma seja integral, sem amenizações de qualquer proporção: “Oh, quem pudesse dar a entender até onde quer nosso Senhor que chegue esta negação! Ela, de certo, há de ser como uma morte e aniquilação temporal e natural e espiritual em tudo, na estima da vontade, na qual se acha toda negação” (Sub. II,7,6).¹²⁰

O modo filosófico de se enunciar a desnudez consiste em declarar que “dois contrários, segundo nos ensina a filosofia, não podem caber em um sujeito” (Sub. I,4,2)¹²¹. João da Cruz identifica-os, sendo um, as afeições pelas criaturas, isto é, os apetites, e o outro, Deus; aquelas

¹¹⁷ “De donde, si lo que puede recibir por los sentidos ella lo desecha y niega, bien podemos decir que se queda como a oscuras y vacía; pues [...] naturalmente no le puede entrar luz por otras lumbreras que las dichas. Porque, aunque es verdad que no puede dejar de oír, y ver, y oler, y gustar, y sentir, no le hace más al caso ni le embaraça más al alma, si lo niega y lo desecha, que si no lo viese ni lo oyese, etc. [...] Y, por eso, llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella” (Sub. I,3,4).

¹¹⁸ “*Si alguno quiere seguir mi camino, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame. Porque el que quisiere salvar su alma, perderla ha; pero el que por mí la perdiere, ganarla ha*” (Sub. II,7,4).

¹¹⁹ “*El que quiere salvar su alma, ése la perderá*” (Sub. II,7,6).

¹²⁰ “¡Oh, quién pudiese dar a entender hasta dónde quiere nuestro Señor que llegue esta negación! Ella, cierto, ha de ser como una muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo, en la estimación de la voluntad, en la cual se halla toda negación” (Sub. II,7,6).

¹²¹ “[...] dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto” (Sub. I,4,2).

são trevas, Deus é luz, e por isso “na alma não se pode assentar a luz da divina união se primeiro não se afugentam as afeições dela” (*Sub. I,4,2*).¹²²

É necessário que a alma esvazie-se ao subir o monte em meio à noite escura, o que deve se dar integralmente, sem excetuar nenhuma das três potências e nada de nenhuma delas. O esvaziamento relativo ao entendimento consiste na extinção de todas as mediações. João da Cruz recorre ao princípio filosófico que diz: “todos os meios hão de ser proporcionais ao fim” (*Sub. II,8,2*). E explica: “hão de se ter alguma conveniência e semelhança com o fim, tal que baste e seja suficiente para que por eles se possa conseguir o fim que se pretenda” (*Sub. II,8,2*)¹²³, como o caminho que leva a uma cidade, ou o calor com que se consegue pôr fogo na madeira.

De acordo com o argumento de João da Cruz, para que a faculdade do entendimento chegue à alta união de amor com Deus é preciso que se ausentem todas as mediações, inclusive quaisquer notícias de apreensões sobrenaturais (cf. *Sub. II,8,3*). Sem mediações, o entendimento fica limpo e vazio (cf. *Sub. II,9,1*), restando somente a fé como único meio proporcional à união, conforme o quesito entendimento¹²⁴. Por serem seus os atributos que se assemelham aos de Deus, justifica-se a fé como o único meio adequado da união conforme o intelecto:

Porque é tanta a semelhança que há entre ela [a fé] e Deus, que não há outra diferença entre Deus ser visto ou crido. Porque, assim como Deus é infinito, assim ela propõe-lo a nós infinito; e assim como é Trino e Uno, ela nos propõe-lo Trino e Uno; e assim como Deus é treva para nosso entendimento, assim ela também cega e alumbra nosso entendimento. E assim, somente por este meio, Deus se manifesta à alma em divina luz, que excede todo entendimento. E, portanto, quanto mais fé a alma tem, mais unida está com Deus (*Sub. II,9,1*).¹²⁵

¹²² “[...] en el alma no se puede asentar la luz de la divina unión si primero no se ahuyentan las afecciones de ella” (*Sub. I,4,2*).

¹²³ “[...] según regla de la filosofía todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ellos se pueda conseguir el fin que se pretende” (*Sub. II,8,2*).

¹²⁴ Barreira (2004, p. 60) averigua que há em João da Cruz uma inconfundível ressonância da formulação aristotélico-tomista sobre a diferença entre intelecto ativo e intelecto passivo, uma aplicação das noções de ato e potência à faculdade do entendimento. Nesse sentido, “o entendimento, num primeiro instante, é simples possibilidade, destituído de conhecimento e apto a ser entendimento cognoscente. Ao conhecer, o entendimento passa da potência para o ato, quando recebe a forma inteligível elaborada pelo entendimento ativo”. O entendimento limpo e vazio consistiria em a alma desocupar-se e desligar-se dessas formas, restando única e exclusivamente a infusão da contemplação, de que só Deus é o agente. Assim “o conhecimento particular e distinto produzido pelas potências cognitivas naturais e, por conseguinte, vinculado às criaturas, diferencia-se radicalmente do obscuro, de Deus, gerado substancialmente no espírito pela contemplação” (BARREIRA, 2004, p. 66). João da Cruz toma uma linha clássica para explicar uma ação direta e exclusiva de Deus no entendimento passivo, sem a concorrência de nenhuma outra forma ou pensamento. Essa tentativa de expressar a experiência inefável através do entendimento passivo tem enraizamentos na escola mística alemã do século XIV, formada principalmente por dominicanos (cf. BARREIRA, 2004, p. 69).

¹²⁵ “Porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque, así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es Trino y Uno, nos le

Urbina (1956, p. 180) examina que o esvaziamento da inteligência adquire um significado mais preciso quando localizado no conjunto da *Subida-Noite*. Ele comenta que não se trata apenas de uma faculdade, e sim de uma “zona” inteira, alcançada por um movimento gradual “de transcendência e desnudez interior”. Num primeiro momento, a purificação atinha-se ao “contato com as coisas do mundo através dos apetites”. Já o desnudamento mais radical, relativo aos livros II e III da *Subida* e da *Noite*, consiste em um “esvaziar-se de todas as formas interiores sempre procedentes do mundo, para ficar em uma pura atividade espiritual, a contemplação de fé”.

A purificação, cujo objeto era as atividades do apetite/sentido ou mesmo as potências ordinárias, agora engloba a “raiz ou substância do espírito” (URBINA, 1956, p. 181), o que acarreta uma consequência inédita para a alma: enquanto que na noite do sentido a finalidade é “purificar o sentir para espiritualizá-lo” (URBINA, 1956, p. 181), na noite do espírito busca-se “purificar o mesmo espírito para divinizá-lo” (URBINA, 1956, p. 181).

Na ênfase de João da Cruz sobre o apofatismo místico subsiste a compreensão de que as trevas se produzem na alma por ocasião do excesso e não por falta de luz, como já analisamos¹²⁶. O esvaziamento das potências é apenas a antecâmara para a luz irradiar em todo o seu esplendor, causando a cegueira do entendimento e o obscurecimento da memória. Toda essa copiosa luz é um aspecto de interioridade que nos reportaremos em torno do amor que faz semelhança.

O vazio que a precede, no que diz respeito ao intelecto, mostra que não é possível à alma estar livre para o incompreensível se ela faz questão do apreensível; “para que a alma vá a Deus, antes há de ir não compreendendo que compreendendo; há de trocar o comutável e compreensível pelo incommutável e incompreensível” (*Sub.* III,5,3)¹²⁷. É a aceitação desse impasse que impele a uma genuína via de interioridade no Carmelo. Assim como a fé é meio para a transformação mística do entendimento, podemos considerar o esvaziamento da alma como meio para se gerar interioridade.

Como se dará isso com a memória, que é também uma faculdade que se une a Deus conforme um modo próprio de esvaziamento? A que níveis isso chega? Que elementos são visados? Em função de quais resultados?

propone ella Trino y Uno; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así, por este solo medio, se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento. Y, por tanto, cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios” (*Sub.* II,9,1).

¹²⁶ Cf. seção 3.3.1.

¹²⁷ “[...] para que el alma vaya a Dios, antes há de ir no comprendiendo que comprendiendo; hace de trocar lo comutable y comprehensible por lo incommutable e incomprehensible” (*Sub.* III,5,3).

4.3 AS FUNÇÕES DA MEMÓRIA NO CIRCUITO DA INTERIORIDADE

É indispensável salientar que, em João da Cruz, a memória desempenha uma função mais abrangente que a subentendida em definições mais comuns. Não serve apenas de receptáculo para armazenamento de informações. Mesmo em páginas comparativamente não tão extensas às das outras potências, *A Subida* coordena algumas conceituações que mostram que a importância da memória “advém de sua capacidade de manter as experiências agradáveis ou desagradáveis, permitindo-lhes que se aprofundem e se ramifiquem na alma, com graves repercussões na vida espiritual” (BARREIRA, 2004, p. 77).

Com efeito, “recordar, representar, atualizar e reviver” (BARREIRA, 2004, p. 78) são funções que a memória não apenas executa, pois sua atividade repercute como progresso ou retrocesso em relação à união com Deus. Isso se dá, por exemplo, quando a alma acessa na lembrança “dados para alimentar a agressividade, a cobiça, a paixão, a soberba, a vingança” (RUIZ SALVADOR, 1995, p. 214). João da Cruz tem ciência de que a recordação de amarguras, de ofensas e erros, nostalgias por antigas vaidades etc. ocupam a memória com fortes cargas emotivas, paralisando-a quanto ao presente e enchendo-a de irrealidades (cf. RUIZ SALVADOR, 1995, p. 215). Constata na experiência: “vemos que, cada vez que a alma se põe a pensar alguma coisa, fica movida e alterada, ou no pouco ou no muito, acerca daquela coisa, conforme é a apreensão: se pesada e molesta, tira tristeza ou ódio etc.; se agradável, tira apetite e gozo etc.” (*Sub.* III,5,2).¹²⁸

Detém-nos então identificar as coisas de que a memória deve se purificar a fim de essa potência também esteja incluída na divina união. Os gêneros de coisas de que a memória se desvencilha são: as apreensões naturais (cf. *Sub.* III,2-6), imaginárias (cf. *Sub.* III,7-13) e espirituais (cf. *Sub.* III,14; II,26). As apreensões são todas aquelas que se formam com os objetos dos cinco sentidos: audição, visão, olfato, paladar e tato (cf. *Sub.* III,2,4). À divina união convém que a memória despenda-se de todas essas notícias (cf. *Sub.* III,2,6), como explica João da Cruz dando o exemplo da oração de intercessão: se uma pessoa tem em sua memória o pedido de alguém por quem rezar, a oração que o intercessor faria no alto estado de despojamento não seria movida por sua recordação dessa lembrança, mas por uma moção ordenada segundo o que convém a Deus (cf. *Sub.* III,2,10). Esse estado consiste na

¹²⁸ “[...] vemos que, cada vez que el alma se pone a pensar alguna cosa, queda movida y alterada, o en poco o en mucho, acerca de aquella cosa, según es la aprehensión: si pesada y molesta, saca tristeza [u odio, etc.]; si agradable, saca apetito y gozo, etc.” (*Sub.* III,5,2).

progressiva negação até o vazio de formas, condição onde “Deus a vai pondo na possessão da união” (*Sub.* III,2,13) e lhe dando o “hábito da divina união perfeita” (*Sub.* III,2,13), que só se realiza quando a alma supera essa fase de purgação ativa da noite, para se juntar passivamente a Deus (cf. *Sub.* III,2,14).¹²⁹

O segundo dos três gêneros de apreensões que a memória deve se esvaziar são as notícias imaginárias. Tratam-se das “imagens sobrenaturais” que ficam na memória, oriundas das visões, revelações, locuções e sentimentos interiores (cf. *Sub.* III,7,1). Todas essas apreensões suscitam para o amor de Deus (cf. *Sub.* III,13,6); porém segundo João da Cruz, Deus as concede para que sejam aproveitadas do melhor modo (cf. *Sub.* III,13,9), o que significa: ficar com o amor suscitado e largar fora a figura que o suscitou (cf. *Sub.* III,13,7).¹³⁰

No terceiro gênero de apreensões da memória, as notícias espirituais (cf. *Sub.* III,14; II,26) são enfim conduzidas a bom termo quando, ao contrário de se querer retê-las para si, apenas reavivam o amor de Deus (cf. *Sub.* III,14,2). São estas consideradas altíssimas notícias (cf. *Sub.* II,26,4), do tipo das que receberam Davi (cf. Salmos 18,10-11), Moisés (cf. Êxodo 34,5-8) e Paulo (cf. 2Coríntios 12,4), e que consistem – no aspecto da inteligência – em “entender e ver verdades de Deus ou de coisas que são, foram e serão, o que é muito conforme ao espírito de profecia” (*Sub.* II,26,2)¹³¹; e no aspecto da memória, em “divinos toques” que causam “certas recordações de Deus”, acalentando ao espírito muito sossego “com um súbito sentimento de deleite e refrigério”, e noutras vezes, fazendo até mesmo o

¹²⁹ Enquanto isso não acontece, a alma segue exposta a danos sempre que acolher notícias em sua memória. O primeiro dano ocorre por via natural: a alma toma parte das coisas do mundo (cf. *Sub.* III,3,1-2), a memória fica superlotada de sentidos supérfluos (cf. *Sub.* III,3,4). O segundo provém do demônio (cf. *Sub.* III,3,1), que adiciona formas, notícias e discursos por meio dos quais afeta a alma com soberba, avareza, ira, inveja etc. (cf. *Sub.* III,4,1). O terceiro dano, enfim, é por privação (cf. *Sub.* III,3,1): a alma é impedida da divina união por meio de apreensões que a afastam do bem moral (tranquilidade, paz, sossego), como são as paixões, apetites desordenados e outras turbacões (cf. *Sub.* III,5,1-2). Por outro lado, há os proveitos que se proporcionarão à alma em caso de vazio da memória, como: maior disposição para a sabedoria humana e divina (cf. *Sub.* III,6,1), estar livre de muitas sugestões do demônio (cf. *Sub.* III,6,2), tornar-se dócil à moção do Espírito Santo (cf. *Sub.* III,6,3), além é claro da tranquilidade do ânimo (paz) em todas as coisas adversas e prósperas (cf. *Sub.* III,6,4).

¹³⁰ Replica-se assim à objeção que, baseada em textos bíblicos (cf. 1 Tessalonicenses 5,19; Mateus 7,6), levanta a questão de por que rejeitar algo que o próprio Deus dá (cf. *Sub.* III,13,2; II,16-17). Da mesma maneira como as apreensões naturais causam danos e proveitos, também isso se passa com as notícias imaginárias. Os danos são: equivocar-se entre o que seja de Deus e da própria fantasia, trocando um pelo outro (cf. *Sub.* III,8,2-3); cair em alguma presunção ou vaidade (cf. *Sub.* III,8,2; 9,1), o que leva à “soberba espiritual” (cf. *Sub.* III,9,1); ficar vulnerável às distorções do demônio (cf. *Sub.* III,8,2; 10); ver-se impedida de unir-se em esperança com Deus (cf. *Sub.* III,8,2; 11); e, finalmente, fazer um juízo baixo e inapropriado de Deus (cf. *Sub.* III,8,2), não o considerando acima de qualquer comparação, mas categorizando-o sob algum gênero ou espécie (cf. *Sub.* III,12,1): seria como estimar o rei a partir do que se admira ou se repudia em seus criados (cf. *Sub.* III,12,2). Vindo a carecer de toda consolação antes obtida com essas apreensões, a alma fica mais resoluta em ordenar-se para Deus, buscando a desnudez e pobreza tanto espiritual quanto sensível (cf. *Sub.* III,13,1).

¹³¹ “[...] entender y ver verdades de Dios o de las cosas que son, fueron y serán, lo cual es muy conforme al espíritu de profecía [...]” (*Sub.* II,26,2).

corpo estremecer (cf. *Sub.* II,26,8)¹³². Apesar de tudo isso, mesmo que a alma só apreenda as notícias espirituais já no âmbito da união (cf. *Sub.* II,26,5), é ainda imprescindível “negá-las sempre, querendo caminhar a Deus pelo não saber” (*Sub.* II,26,18)¹³³, pois “a Deus a alma antes lhe há de ir pelo que não é, que pelo que é” (*Sub.* III,2,3).

A simples recapitulação desses desdobramentos confirma, a nosso ver, a análise de Urbina (1956, p. 221), para quem a relação da memória com a ideia de *posse/possessão* não se restringe à conservação de imagens sensíveis (memória imaginativa), pois também abarca a condição ontológica de nosso ser, e está diretamente envolvida na unidade de nossa pessoa. “A memória, [...] antes e mais profundamente que ‘possuir’ coisas do mundo, imagens, formas etc., é possuímos a nós mesmos”, na medida em que nossas lembranças das experiências “nos reintegra todo nosso ser passado e nos integra a unidade de nossa vida”. O termo desse processo, de acordo com Urbina (1956, p. 222), são as zonas espirituais mais profundas, ordinariamente obscuras e desconectadas, às quais se acedem mediante o “ato místico” de uma “memória radical”, que é uma “possessão total da unidade da pessoa”.

Para Urbina (1956, p. 222), a memória teria a função de incluir sempre mais as porções de zonas mais profundas e espirituais da pessoa, até que enfim seja alcançada pela “memória radical” a “substância da alma”; isso constituiria um “ato místico”, pelo qual se forma uma unidade de todas as experiências pessoais, desta vez integradas não na memória, mas no ser pessoal aberto para Deus.

Toda essa evolução é praticamente uma marcha pela interioridade; ao invés de ser tratada como posse, ao menos no âmbito da *Subida* é-nos registrado como um “não possuir”. Há um princípio geral que João da Cruz, finalizando sua exposição sobre a noite escura da memória, enuncia com as seguintes palavras: “quanto menos se possua de outras coisas, mais capacidade há e mais habilidade para esperar o que se espera e, conseqüentemente, mais esperança” (*Sub.* III,15,1)¹³⁴. A menção à esperança significa que ela só se constitui como virtude e via de interiorização quando imprime à faculdade da memória o *não possuir*.

¹³² “[...] cuando ella menos piensa y menos lo pretende, suele Dios dar al alma estos divinos toques, en que le causa ciertos recuerdos de Dios. Y éstos a veces se causan súbitamente en ella sólo en acordarse de algunas cosas, y a veces harto mínimas. Y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer; pero otras veces acaecen en el espíritu muy sosegado sin estremecimiento alguno, con súbito sentimiento de deleite y refrigerio en el espíritu” (*Sub.* II,26,8).

¹³³ “[...] no me alargaré más aquí en esto, pues en las pasadas habemos dado doctrina bastante, sino sólo diré que haya gran cuidado en negarlas siempre, queriendo caminar a Dios por el no saber” (*Sub.* II,26,18).

¹³⁴ “[...] cuanto menos se posee de otras cosas, más capacidad hay y más habilidad para esperar lo que se espera y, consiguientemente, más esperanza” (*Sub.* III,15,1).

Isso é, enfim, assinalado por João da Cruz ao manifestar-se sem qualquer hesitação: de “quanto mais a memória se despoje, tanto mais tem de esperança, e quanto mais de esperança tem, tanto mais tem de união com Deus; porque acerca de Deus, quanto mais espera a alma, tanto mais alcança” (*Sub.* III,7,2)¹³⁵. Em se tratando da memória, podemos nos remeter a um transcurso de processos e agenciamentos que traça um efetivo *círculo da interioridade*.

4.4 A INTERIORIDADE NA UNIÃO MÍSTICA DE AMOR

Os jogos de oposições inervam as páginas da *Subida*, e não é diferente para a relação entre *amor* e *morte*. Em se tratando dessa obra, é preciso cautela para não camuflar, ante a aspirada união de amor, uma série de outros aspectos que se vivenciam sob as intempéries de uma morte: a *morte mística*. Precisamos avaliar que sentido de “interioridade” emerge das formulação joão-cruciana em torno a esse assunto.

No itinerário da *Subida* que atravessa a noite escura, a alma se conduz no rumo de uma união expressa como um encontro sponsal: “assim como no decurso da noite, ainda a mais penosa, alenta-nos pensar que ela não durará sempre, pois o dia há de raiar; assim, também, a noite espiritual abriga a radiosa esperança do encontro com Deus” (PENIDO, 1949, p. 109). Essa união é enunciada como meta da escalada, em várias passagens da *Subida*: “Dá avisos e doutrina, tanto aos principiantes como aos aproveitados, muito proveitosa para que saibam desembaraçar-se de todo o temporal, e não embarçar-se com o espiritual, e ficar na suma desnudez e liberdade de espírito, como se requer para a divina união” (*Sub.* Consp.).¹³⁶

Segundo Huot de Longchamp (2004a, p. 953), “toda a obra de João da Cruz não faz senão desenvolver esse tema da união”. Esclarece: “esse estado de união é denominado ‘matrimônio espiritual’, no sentido de que supõe um compromisso recíproco e livre da alma e de Deus, ao qual conduzia toda a pedagogia das noites, e que inaugura um regozijo estável e contínuo dos dois parceiros” (HUOT DE LONGCHAMP, 2004a, p. 954). Nesse estado, a morte é recebida como uma “plenitude de amor, uma assunção completa do homem em Deus”.

Embora tenha um parecer convergente, a Penido (1949, p. 174) é verossímil conjecturar que “os sofrimentos da Noite manifestam-se sob forma de conflito íntimo”, ou melhor, uma

¹³⁵ “[...] cuanto más la memoria se desposee, tanto más tiene de esperanza, y cuanto más de esperanza tiene, tanto más tiene de unión con Dios; porque acerca de Dios, cuanto más espera el alma, tanto más alcanza” (*Sub.* III,7,2).

¹³⁶ “Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual, y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión [...]” (*Sub.* Consp.).

luta dilacerante entre a obnubilação da inteligência e ímpetos de amor. Forja-se assim um novo e derradeiro contraste, agora entre a autoconsciência da própria indignidade moral e a antevisão da santidade divina:

Em contato vivido com aquele pélago de imarcescível pureza, a alma deseja-o, ama-o, mas ao mesmo tempo reconhece-se tão impura e miserável, vê tão grande e irremediável seu estado de miséria, que Deus lhe parece rejeitá-la. Jamais imaginara que aninhasse em si tanta malícia; como pois seria acolhida pelo Senhor? Ele só lhe pode ter horror e lançá-la de si. Afigura-se-lhe que a infinita Majestade a desterrou de sua presença para sempre; acabou-se tudo, jamais recobrará a felicidade perdida. Nem por isso se lhe esmorece o amor, antes aviva-se; daria mil vezes a vida para glorificar o Senhor, e nisso consiste o tormento atroz: amar tanto, tanto suspirar por Deus e, ao mesmo tempo, ver claramente que Deus tem sobejos motivos de não lhe corresponder ao amor; bem mais, de condená-lo para sempre! (PENIDO, 1949, p. 174-175).

A morte mística se evoca da *Chama* II,6,32, lida em estreita correspondência com Paulo: “pois morrestes e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus” (Colossenses 3,3). Segundo Bezerra e Bezerra (2011, p. 241), ela é também recuperada por João da Cruz no texto de Gálatas 2,20: “já não sou que vivo, mas é Cristo que vive em mim”. Isso significa que a “vida pessoal torna-se vida divina e vice-versa”, contanto que “a superação de toda delimitação entre *Amante* e *Amado* não destrói a identidade que diferencia cada um enquanto distintos”, mas confirma o matrimônio espiritual “que coroa a transformação de amor realizada por uma alma apaixonada e pronta para entregar-se por inteira ao seu Amado”.

É em razão da temível morte, não do jubiloso amor, que para Penido (1949, p. 170) é raríssimo o número dos que “passam nesta terra pela parte mais trevosa e horrenda da Noite”. O comentador analisa:

Que a purificação da sensibilidade não baste, é por demais evidente, pois liberta apenas do sentimentalismo religioso, acomoda os sentidos ao espírito: resta ainda acomodar o espírito a Deus, amoldando-lhe as atividades às operações divinas. Dupla depuração é exigida: moral – de resíduos pecaminosos – e psico-ontológica, do modo habitual de pensar e amar (PENIDO, 1949, p. 171).

É visto como depurações ou “metamorfose” (PENIDO, 1949, p. 172) o laborioso processo que, abarcando as dimensões moral, psicológica e ontológica, dá-se o nome de “Noite do espírito” ao irrestrito despojamento das “habituais maneiras de [a alma] operar”. São tais as condições que sua descrição se compila da obra *Noite escura* com as palavras “forte lixívia” (cf. *Noite* II,2,1), “horrenda e espantosa” (cf. *Noite* I,8,2), “áspera e dura” (cf. *Noite* II,3,1), “penosa e aflitiva” (cf. *Noite* II,5,2), “tempestade e terror” (cf. *Noite* II,7,3), “tormentos e angústias, receios e horrores” (cf. *Noite* II,15,1).

Essas evidências impedem que a experiência joãocruciana seja afirmada a partir de uma plataforma meramente sublimatória. Não acompanhá-íamos, por exemplo, Rubem Alves (cf. 1988, p. 118-123) propondo que o êxtase religioso seja apenas um grau mais elevado do que acontece, cotidianamente, no campo da experiência estética com a música, e da experiência lúdica com o brinquedo. O primeiro caso ilustra a audição de uma sinfonia cujos acordes vão, gradualmente, conduzindo o expectador a suspender-se da realidade em direção ao prazer encantador do belo, como se passa no entretenimento onde o manuseio do brinquedo em muito suplanta os limites do prático e do funcional.

Há em João da Cruz, de acordo com Bezerra e Bezerra (2012, p. 218), um elemento estrutural, tipicamente neoplatônico, que engendra dinamicidade a um processo operado por tensões e dualidades. Em Plotino, o amor é “como energia vital que ordena”, agindo de modo a unir os seres ao uno, porém mantendo ao mesmo tempo a distinção de um para com o outro. A ideia condutora dos versos joãocrucianos, considerando aqui expressamente o *Cântico*, é a “entrega incondicional ao amor”. De certo modo, “havendo cumprido todos os passos que caracterizam a mortificação espiritual, a alma renasce para a vida plena de gozo”. Isso aporta a uma elevação estética, caracterizada nos escritos como uma “montanha”, mas também implica em solidão e morte: solidão “entendida como imagem da união deliciosa e inexpressável típica dos místicos” (BEZERRA; BEZERRA, 2012, p. 219); morte porque “a alma mergulhada na sabedoria do amor de Deus enfrenta a realidade sombria da aparência que converte o mundo em sombras comparado com a luz sobrenatural antes contemplada” (BEZERRA; BEZERRA, 2012, p. 221). Nessa morte mística, a resultante entre desejo de Deus e a condição de mundo implica num “sair de si” ou em uma “renúncia figurada, paradoxalmente, no amor” (BEZERRA; BEZERRA, 2012, p. 222).

Morte e união místicas formam uma antinomia final da *Subida*. Todo o fascínio e elegância que a união reivindicaria nos termos de uma “re-harmonização da alma [...] restabelecida em sua normalidade paradisíaca” (HUOT DE LONGCHAMP, 2004b, p. 1165) necessariamente coexiste com a fisionomia de uma alma que também brada e geme, não por estar gozando dos investimentos do amor divino, mas por se sentir como objeto de “merecida indignação e cólera” (PENIDO, 1949, p. 175), castigo e repulsa por parte do Amado.

Conforme Huot de Longchamp (2004a, p. 953), se o *Cântico Espiritual* “retraça o itinerário místico por meio dos jogos amorosos dos esposos do Cântico dos Cânticos”, será na confecção mais pausada da *Subida-Noite* que João da Cruz organizará sua doutrina espiritual

numa redação mais organizada, bem como psicológica e moralmente exigente¹³⁷. Parece-nos assim que a antinomia é levada por João da Cruz também ao último instante da união transformadora, timbrando uma peculiaridade no binômio “interior-exterior” que seria promissor debater junto a questões levantadas acerca do amor e da vontade.

4.4.1 Interioridade no amor que faz semelhança: a divina união por meio da vontade

Nós já nos deparamos com o tema da semelhança quando discorremos sobre a interioridade no desenho do Monte Carmelo. Tratava-se de uma semelhança na qual líamos um índice de superação da dualidade pela negatividade, ou seja, da simples justaposição dos opostos para uma interação mais dinâmica, permeável e, supostamente, paradoxal, pois afirmar a semelhança entre os contrários é mais ousado do que afirmar a simples oposição¹³⁸.

Essa semelhança, como dizíamos, tem conexão com o amor, pois é o amor quem a promove, é o amor quem “faz semelhança” (*Sub.* I,4,3), transpondo o nível de dualidade para elevá-la a um novo plano, onde os elementos não se excluem, pelo contrário, identificam-se um ao outro. Ademais, esse *plus* de amor é similar à relação ascese-virtude, em que o esvaziamento da alma representa uma interioridade (um *plus*) que não se verificaria se a ascética fosse uma prática com fim em si mesma.¹³⁹

Não se pode impor à união mística o império das práticas ascéticas, como se a união pudesse se verter como corolário da negação dos sentidos na noite escura. Em face disso, nota-se a primazia do amor, pois a noite sensitiva não começa pela renúncia, e sim pelo amor, como nos confirma esta passagem: “o afeto e o apego que a alma tem à criatura iguala a mesma alma com a criatura, e quanto maior é a afeição, tanto mais a iguala e faz semelhante, porque o amor faz semelhança entre o que ama e é amado” (*Sub.* I,4,3)¹⁴⁰. Por conseguinte a ascese de se deixar o mais fácil pelo mais difícil, visar o trabalhoso ao invés do descanso,

¹³⁷ Penido (1949, p. 110), a esse respeito, classifica os cristãos em duas classes, de acordo com as etapas do simbolismo noturno: o ocaso (purificação ativa), o crepúsculo (purificação passiva), a noite serena (breve interlúdio), a noite tempestuosa (purificação passiva e completa), a alva (desposório espiritual) e a aurora (transformação em amor). Esse trajeto tende a aperfeiçoar a vida de um cristão, conduzindo-o do dia terrestre para o dia celeste. Por isso diz que “entre esses dois extremos de luz, estende-se a longa noite mística”. No primeiro extremo estaria o cristão comum, “esclarecido pela luz dos sentidos, da razão e da fê”; no segundo, torna-se um cristão divinizado que antegozaria a visão de Deus face a face, separada apenas por um tênue véu.

¹³⁸ Cf. seção 3.1.1.

¹³⁹ Cf. seção 3.2.

¹⁴⁰ “Para que probemos mejor lo dicho, es de saber que la afección y asimiento que el alma tiene a la criatura iguala a la misma alma con la criatura, y cuanto mayor es la afición, tanto más la iguala y hace semejante, porque el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado” (*Sub.* I,4,3).

querer o desconsolo e não o consolo etc. (cf. *Sub.* I,13,6) assume a direção que rompe com a dualidade dos contrários para alcançar a unidade da semelhança no amor.

Amar consiste em despojar-se ou desnudar-se, por Deus, de tudo o que não é Deus (cf. *Sub.* II,5,7). A resignação perfeita para a alma se dispor à união não está no gosto, no sentir, no entender nem imaginar Deus, mas na pureza e no amor (cf. *Sub.* II,5,8). João da Cruz explicita, no livro II, que essa unidade (ou união) da alma com Deus se compreende de dois modos: uma é a *união de natureza*; outra, a *união de semelhança* (sobrenatural ou pela graça). Conforme as *potências* da alma, haveria uma união segundo o entendimento, a vontade e a memória (cf. *Sub.* II,5,1); de acordo com a *natureza* da alma, a união é uma realidade natural permanente, em se considerando a relação do Criador com as criaturas (cf. *Sub.* II,5,3). Explica-nos Penido (1949, p. 61): “Como bom teólogo distingue entre ‘presença de imensidade’, pela qual Deus está como Criador em todas as coisas, ainda inanimadas, e ‘presença de graça’, pela qual se encontra como Amigo, na alma fiel”. Na união natural há somente uma comunicação pela natureza; na união sobrenatural há também a comunicação pela graça (cf. *Sub.* II,5,4), tal como é assim indicado pela teologia joanina (cf. João 1,13; 3,5) da nova filiação (cf. *Sub.* II,5,5).

É caro à união também chamada sobrenatural uma pré-compreensão teológica sobre a “graça”. Todavia nossos interesses em torno à interioridade se satisfazem à comparação do sol refletido num vidro manchado: “a alma é como este vitral, no qual sempre está incidindo ou, melhor dizendo, nela está morando esta divina luz do ser de Deus por natureza” (*Sub.* II,5,6). A alma se assemelha a Deus na proporção de um vitral que, quanto mais limpo, permite a livre passagem do raio de luz, sem desviá-lo de sua direção. Ainda que o vitral seja de uma natureza distinta à do raio, diz João da Cruz, “podemos dizer que [...] é raio ou luz por participação” (*Sub.* II,5,6).¹⁴¹

A ilustração da alma como um vidro limpo ou manchado é bastante sugestiva para se pensar as noções de interior e exterior em voga. Mesmo aqui, João da Cruz concebe alguns graus de união, segundo a pureza da alma. Só conseguirá perceber e admirar as perfeições de uma arte delicada e perfeitíssima quem tiver melhor capacidade de enxergá-las (cf. *Sub.* II,5,9). Quanto mais livre de manchas, mais capacidade terá a alma para enxergar a Deus.

Somente a alma limpa é passível de ser atravessada pelo feixe de luz sem impor desvios ao seu percurso. A interioridade pode ser entendida comparando-a ao fenômeno (físico) em

¹⁴¹ “Aunque, a la verdad, la vidriera, aunque se parece al mismo rayo, tiene su naturaleza distinta del mismo rayo; mas podemos decir que aquella vidriera es rayo o luz por participación. Y así, el alma es como esta vidriera, en la cual siempre está embistiendo o, por mejor decir, en ella está morando esta divina luz del ser de Dios por naturaleza [...]” (*Sub.* II,5,6).

que a luz traspassa o vidro: quanto menos refringente for a alma, é sinal de que mais interioridade há nela. Em outras palavras: interioridade é aquilo que o “feixe” de luz divina percorre ao incidir na alma, sem sofrer desvio em sua direção original. É o que se passa na união de cunho sobrenatural no Monte Carmelo, designada também de “semelhança”: ela consiste na transformação amorosa da alma em Deus. Nessa transformação não há outra vontade senão a que está inteiramente concorde com a divina (cf. *Sub.* II,5,3). Logo a vontade de Deus, na união de amor, não é constrangida por nenhum ato voluntário e por nenhum hábito de imperfeição, seja no entender, no gostar e no sentir da alma.

Desdobrando um pouco mais o paradigma de interior-exterior a partir da senda que leva à união transformadora, pensamos que a alma, em quem o amor engendra a semelhança com Deus, é uma alma cujas dimensões não se medem por sua espessura ou profundidade, mas por sua opacidade/translucidez. Não chamamos de “interior” o meio que, provido mais ou menos de barreiras para a passagem da luz, constitui as dimensões do vitral. Interioridade é uma noção mais dinâmica, e diz respeito à facilidade com que a luz cruza a superfície de lado a lado, isto é, do exterior ao seu anverso. Esse critério permite compreender uma interioridade onde não haja interior, ou melhor, na qual o “interior” é justamente o ato de mover-se de fora a fora ou de um lado ao outro da mesma superfície.

A luz (divina) destinada a inundar as potências não tem outro endereço senão uma alma esvaziada. Uma alma que possui interior implica que a luz propagará em todos os seus cantos e direções, sem que opacidade alguma lhe obstrua o caminho. Em vista dessa necessária etapa do evento místico que inclui o esvaziamento do espírito, toda interioridade tende a ser, em João da Cruz, um interior esvaziado do ponto de vista teológico.

Para que serve um interior se não for para ser preenchido, ou um recipiente onde não se deposita nenhum conteúdo? Um interior vazio foge ao sentido de sua própria finalidade. Mesmo assim, é por essa tese que o reformador carmelita advoga, ratificando que a fé é o único meio proporcional para se chegar à divina união mediante o entendimento e, portanto, o único meio que se assemelha a Deus como fim. Da mesma forma, a alma transformada pela união de semelhança no amor não possui um interior no sentido de um frasco cujo espaço interno se distingue do ambiente externo. É antes um acontecimento dinâmico equiparável à luz que singra por uma superfície. Na “transformação participante”, informa João da Cruz, “a alma mais parece Deus que alma, e mesmo é Deus por participação; embora seja verdade que seu ser naturalmente tão distinto se lhe tem do de Deus como antes, contudo está

transformada, como também o vitral lhe tem distinto do raio, estando dele clarificada” (*Sub.* II,5,7).¹⁴²

Para evitar que o raio luminoso sofra qualquer grau de refração, é melhor que a alma coloque-se nas melhores condições para a livre irradiação da luz. Em termos de volição, isso na *Subida* repercute na forma de um questionamento pungente acerca do gozo com que se goza.¹⁴³

Para respondermos que relação há, afinal, entre *amor e interioridade*, é preciso acompanhar o arguto discernimento que João da Cruz estabelece a propósito do gozo. Interioridade é o próprio amor, mas um amor ferido por uma “ferida que faz a alma reconhecer a origem de seu desejo em Deus, convertendo-se pouco a pouco, no curso da experiência, em *ânsia de amor* por Ele” (BARREIRA, 2004, p. 70-71). Barreira (2004, p. 70) pontua que para o estudo da vontade em João da Cruz, junto às qualidades noéticas fazem-se no mínimo necessárias as afeições e os sentimentos da alma, expressos com termos que “reafirmam o relevante papel da afetividade na vida espiritual, a saber: querer; concupiscência; gosto; cobiça; ânsias; desejos; fome; afeições; etc., sendo *apetites* e *paixões* os principais”.

Um modo excelente que João da Cruz registra na *Subida* para tratar da relação amor-vontade é a *análise do gozo*. Gozar é o “contentamento da vontade com a estima de alguma coisa que tenha por conveniente” (*Sub.* III,17,1). Ruiz Salvador (1995, p. 227) percebe que “a distinção entre *amor* e *gozo* é mais de funções e dinamismo que de estruturas. Não são duas potências [...]. São duas orientações do afeto, que marcam sua dinâmica fundamental: o amor é dom, o gozo é posse; o amor busca a união, o gozo, satisfação”.

É justamente pela análise do gozo que João da Cruz descobre a interioridade do amor. Ele demarca seis gêneros de bens de que a vontade deve prescindir: os bens temporais, naturais, sensíveis, morais, sobrenaturais e espirituais. Toda a extensão do livro III destinada à purificação da vontade pelo amor terá como alvo a subclassificação desses gêneros, debatendo-os segundo os danos e proveitos que causam à alma, relativamente a sua presença

¹⁴² “[...] el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada, como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando de él clarificada” (*Sub.* II,5,7).

¹⁴³ Essa é a pedra de toque que o psicanalista Jacques Lacan vai buscar em João da Cruz, uma análise que diferencie o gozar. Em seu Seminário *Mais, ainda*, é na companhia de São João de Cruz e Santa Teresa (que com outros testemunham a seriedade da experiência mística) que Lacan prepara a referência ao que denomina gozo feminino, gozo do corpo, gozo a mais, mais além, suplementar, para além do falo, e que é colocado no lado do não-todo, completamente alheio às determinações do gozo fálico, com o qual não possui relação. Lacan (1985, p. 98-103) diz que esse gozo extralinguagem, gozo de que nada se sabe, ou só se sabe que dele se experimenta, fundado no significante d’A mulher castrada, é um gozo que preserva a via em que se suporta uma reinterpretação da face de Deus.

ou extinção. A meta é que a vontade não goze senão naquilo que seja a glória e honra de Deus, em conformidade com a “perfeição evangélica” (*Sub.* III,17,2). Essa perspectiva analítica parece ficar mais enérgica no quarto gênero de bens.

São bens morais de que a vontade pode gozar: “as virtudes e os hábitos [...] enquanto morais e o exercício de qualquer virtude e o exercício das obras de misericórdia, a guarda da lei de Deus, e a política, e todo exercício de boa índole e inclinação” (*Sub.* III,27,1)¹⁴⁴. Para João da Cruz, ao contrário do que fizeram os sábios pagãos, as virtudes não devem ser buscadas em si mesmas, mas como meio ou instrumento, pois nisso se distinguem os cristãos: em não pôr os olhos nos bens temporais e corporais que se seguem às virtudes, e sim por amor de Deus, por quem se adquire a vida eterna (cf. *Sub.* III,27,2-4).

muitos antigos tiveram muitas virtudes e fizeram boas obras, e muitos cristãos nos dias de hoje as têm e otram grandes coisas, e não lhes aproveitarão nada para a vida eterna, porque não pretenderam nelas a glória e honra que é somente de Deus. Deve, pois, gozar-se o cristão, não se faz boas obras e segue bons costumes, mas se as faz por amor de Deus somente (*Sub.* III,27,4).¹⁴⁵

Parece-nos que um trecho como esse também deva ser pensado como proveniente de uma matriz muito específica. Virtude por virtude, analisa João da Cruz, não possui escopo de eternidade; significa dizer: não alcança interioridade.

João da Cruz nos relata sete danos principais em se gozar das virtudes por si mesmas, todos muito perigosos ao espírito: soberba e jactância, julgar os outros como piores e inferiores, seja em troca de prazer e louvor, ou por interesse de honra, o que refreia o progresso no caminho da perfeição, levando ao erro de tratar por melhores as coisas que causam agrado, e a ter aversão por conselhos (cf. *Sub.* III,28,1-9).

Por outro lado, a renúncia dos bens morais resulta em pelo menos cinco proveitos: não cair em tentações do demônio, fazer as obras com mais acordo e perfeição, a bem-aventurança na pobreza de espírito, o trabalho manso e prudente, o tornar-se agradável a Deus pela liberdade ante vícios como avareza e inveja, gula e acídia espiritual (cf. *Sub.* III,29,1-5). A questão fundamental consiste em saber, além de toda essa classificação, em quem se põe o gozo? Ou seja, com o quê se goza, afinal de contas, quando em questão está inclusive uma irrepreensível observância das virtudes?

¹⁴⁴ “[...] y por bienes morales entendemos aquí las virtudes y los hábitos de ellas en cuanto morales y el ejercicio de cualquiera virtud y el ejercicio de las obras de misericordia, la guarda de la ley de Dios, y la política, y todo ejercicio de buena índole e inclinación” (*Sub.* III,27,1).

¹⁴⁵ “[...] muchos antiguos tuvieron muchas virtudes e hicieron buenas obras, y muchos cristianos el día de hoy las tienen y obran grandes cosas, y no les aprovecharán nada para la vida eterna, porque no pretendieron en ellas la gloria y honra que es de sólo Dios” (*Sub.* III,27,4).

E assim, somente deve por os olhos e gozo em servir a Deus com seus bons costumes e virtudes, pois sem este respeito não valem diante de Deus nada as virtudes, como se vê nas dez virgens do Evangelho, que todas tinham guardado virgindade e feito boas obras, e porque as cinco não tinham posto seu gozo na segunda maneira – isto é, endereçando-lhe nela a Deus –, senão antes lhe puseram na primeira maneira gozando-se na possessão delas, foram jogadas do céu sem nenhum agradecimento nem galardão do Esposo (Mt 25,1-12) (*Sub.* III,27,4).¹⁴⁶

Se há uma pergunta que rege a purificação da vontade na noite escura do espírito, ela só pode ser esta: a quem endereças teu gozo? João da Cruz lida literalmente com essa preocupação, quando acerca dos bens morais diz:

Para endereçar, pois, o gozo a Deus nos bens morais, há de se advertir o cristão que o valor de suas boas obras, jejuns, esmolas, penitências, orações etc., que não se funda tanto na quantidade e qualidade delas, senão no amor de Deus que ele leva nelas; e que então vão tanto mais qualificadas, quanto com mais puro e inteiro amor de Deus vão feitas e menos ele quer interessar aqui e acolá delas, de gozo, gosto, consolo, louvor (*Sub.* III,27,5).¹⁴⁷

A indagação quanto ao gozo com que gozas é encontrada por João da Cruz inclusive no lastro de afamadas interpelações bíblicas. A *Subida* compila passagens em que se faz alusão a Mateus 20,20-22 e são citados João 12,25 e Mateus 10,39, no intuito de se “renunciar por Cristo tudo o que pode apetecer e gostar, escolhendo o que mais se parece à cruz” (*Sub.* II,7,6), pois isso seria “coisa mais preciosa e mais segura nesta terra que o gozar” (*Sub.* II,7,6).¹⁴⁸

A análise do gozo é um procedimento estreitamente ligado à experiência mística de subir o Carmelo em meio à noite escura, pois no que concerne à vontade, o desnudamento

¹⁴⁶ “Y así, sólo debe poner los ojos y el gozo en servir y honrar a Dios con sus buenas costumbres y virtudes, pues que sin este respecto no valen delante de Dios nada las virtudes, como se ve en las diez vírgenes del Evangelio, que todas habían guardado virginidad y hecho buenas obras, y porque las cinco no habían puesto su gozo en la segunda manera – esto es, enderezándole en ellas a Dios –, sino antes le pusieron en la primera manera gozándose en la posesión de ellas, fueron echadas del cielo sin ningún agradecimiento ni galardón del Esposo (Mt 25, 1-12)” (*Sub.* III,27,4).

¹⁴⁷ “Para enderezar, pues, el gozo a Dios en los bienes morales, ha de advertir el cristiano que el valor de sus buenas obras, ayunos, limosnas, penitencias, [oraciones], etc., que no se funda tanto en la cuantidad y cualidad de ellas, sino en el amor de Dios que él lleva en ellas; y que entonces van tanto más calificadas, cuanto con más puro y entero amor de Dios va[n] hecha[s] y menos él quiere interesar acá y allá de ella[s], de gozo, gusto, consuelo, alabanza” (*Sub.* III,27,5).

¹⁴⁸ “Y esto es lo que aquí quiso decir nuestro Salvador cuando dice: *El que quiere salvar su alma, ése la perderá* (Jn12, 25). Es a saber: el que quisiere poseer algo o buscarlo para sí, ése la perderá; y *el que perdiere su alma por mí, ése la ganará* (Mt 10, 39). Es a saber: el que renunciare por Cristo todo lo que puede apetecer y gustar, escogiendo lo que más se parece a la cruz, lo cual el mismo Señor por san Juan lo llama *aborrecer su alma* (Jn 12, 25), ése la ganará. Y esto enseñó Su Majestad a aquellos dos discípulos que le iban a pedir diestra y siniestra, cuando, no dándoles ninguna salida a la demanda de la tal gloria, les ofreció el cáliz que él había de beber, como cosa más preciosa y más segura en esta tierra que el gozar (Mt 20, 20-22)” (*Sub.* II,7,6).

consiste em esvaziar-se de um tipo de gozo, o gozo pelas coisas, permutando-o por uma forma gozosa superior, o gozo exclusivo de Deus. Restaurado pela união mística de amor, o gozo (e sua análise) é um portentoso campo para experiências sempre mais alvissareiras de interioridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratamos de exprimir alguns elementos da abordagem de João da Cruz sobre a interioridade, a partir de *A Subida do Monte Carmelo*. As formulações que se listam ao longo dos resultados dessa tarefa emitem um parecer atestando pela particularidade de um ensino. Acompanhando seus desdobramentos, percebemos que a interioridade não é um assunto ermo nas páginas joãocrucianas, uma vez que seu conteúdo adere a questões de certa tradição mística e antropológica. Na verdade, João da Cruz perscruta uma noção de interioridade a ponto de ela ser o centro de gravidade em torno do qual orbitam suas relações institucionais, suas convicções éticas, e até sua posição quanto à própria mística. Demonstra-o a maneira como ele remodela o sentido de matrimônio espiritual, de centro interior (2.5) e do símbolo noturno (3.3).

Tema capital na reflexão de João da Cruz, é improvável que qualquer outro elemento de sua obra receba valor adequado sem uma atenta percepção da interioridade. Vida e obra, prosa e linguagem poética (2.1; 2.5.1), corpo e espírito (2.4), razão e afeto (4.1), amor e morte (4.4), luz e trevas (3.3.1), dos debates sobre a relação entre os escritos (2.5.2) ao projeto de subir o Carmelo (3.1), tudo é afunilado justamente em nome de uma interioridade que prorrompe sobre determinadas circunscrições da religião (2.3), da ascese (3.2), da ética (4.1), da ciência (4.2), da personalidade individual (4.3), e mesmo de fatores decisivos para a edificação de laços sociais (4.4.1).

Há na *Subida*, sem dúvida, um ensino sobre a interioridade, não necessariamente metódico ou sistemático, mas que João da Cruz o trabalha a fim de inflacioná-lo e promovê-lo a assunto de primeiro plano, como questão recorrente em qualquer debate. Reportamo-nos ao fato de João da Cruz fazer da interioridade um instrumento de análise. Antes de repensá-la conceitual e epistemicamente (a propósito das referências do cap. 1), ele a transforma em dispositivo para pensar os acontecimentos. Toda interioridade está sujeita a se tornar exterioridade, e em toda exterioridade há uma potencial interioridade (cap. 2).

Na Introdução, levantamos duas indagações: a primeira, se na *Subida* lidaríamos com uma noção de interioridade bastante peculiar ao pensamento de João da Cruz; a segunda, como isso repercutiria na assimilação por parte de uma metodologia filosófica. É a obra de

João da Cruz um lugar onde o estudo da interioridade recebe uma distinta apreciação? A relação entre interior e exterior na *Subida* está apoiada numa leitura integralizadora que observa a dinâmica dos elementos lançados como antinomias. A interioridade se estabelece no recorte dos estudos sobre as antíteses joãocrucianas, num quadro em que nos são abertas algumas veredas.

Tendo percorrido as páginas mais eloquentes sobre a interioridade na *Subida*, e considerando que a Espanha do século XVI foi palco de influxos de uma tradição mística que nas elaborações renano-flamencas disparou uma intensa busca de vida interior, podemos enfim nos referir a uma simbiose teológico-místico-filosófica (cap. 1). Nessa hipótese, vemos ser reiterada uma influência que João da Cruz procurou depurar, não apenas acolhendo a temática, mas sobretudo desdobrando-a a ponto de forjar seu próprio trato da interioridade.

Nos capítulos 36 a 43 do livro III concentra-se uma excelente amostragem de informes posicionados à revelia de uma experiência mais intensamente interior (2.3). Esses textos são significativos para referendar uma percepção que compreenda a interioridade sob o foco de contraste com a exterioridade. A esses subsídios literais vimos se acoplar uma linha hermenêutica, chamada “integralizadora”, que prescreve uma interioridade na forma do binômio interior-exterior (2.1).

Essa é uma nota que traz complexidade ao estudo da interioridade em João da Cruz. Relativo à sua obra, nunca é conveniente – e pode ser fonte de equívocos – falar tão somente de “interioridade”, quando na realidade trata-se sempre de um composto “interior-exterior” (2.2). Além disso, ambos os elementos chegam a esse arranjo dual e dialético não antes de serem reconfigurados: como toda exterioridade na *Subida* acresce-se daquilo que era então aceito como interioridade (2.3), logo é designado “interior” uma dimensão que não se confunde com o conceito de termo homógrafo, que por sua vez passa a ser avaliado como um interior-sensitivo radicalmente distinto do interior-espiritual (2.4).

Interior-exterior é um par antinômico. Além de comportar uma crítica fundamental à exterioridade, também assinala uma coexistência dos dois polos: quando falamos de um “interior” na *Subida*, precisamos considerar que sob este termo se forjou um “exterior” contrastante. Resulta podermos conjecturar uma continuidade ou uma comunicação essencial entre interioridade e exterioridade: ambas estão nas mesmas coisas, nas mesmas práticas, em idênticas dimensões; algo então se sucede, sobrevivendo uma distinção fundamental.

Na *Subida*, João da Cruz reescreve o sentido de interioridade, e a expressão interior-exterior funciona com um sinal dessa alteração. A díade, por vir manifesta numa forma de conflito e interação, não significa meramente que haja um interior contraposto a um exterior:

a princípio, serve ao propósito de nos advertir que, aquilo que tomamos por “interior” pode ser “exterior”, e incorremos assim em falhas graves, talvez irreparáveis. A leitura integralizadora, que oferece a escrita interior-exterior, assinala uma propriedade do texto e da doutrina joãocruciana, provendo uma postura hermenêutica mais atenta em não desfigurar um movimento intrínseco aos pares de opostos. Uma antinomia exprime-se na diferença em relação ao outro elemento que, numa nova perspectiva, revela-se idêntico ao seu oposto.

Um contraste se dá de tal modo que ambos os elementos precisam estar umbilicalmente ligados entre si, pois não existiria um interior sem a perspicaz discriminação de um exterior, e vice-versa. É tal a natureza desse interior que este receita para si mesmo um exterior que possa ser suplantado. O exterior, não obstante, é qualquer coisa que se afirma para em seguida se negar; e se nega para então afirmar. Temos assim uma noção muito específica de exterioridade, que não se identifica com práticas fixas e objetos determinados, mas compõem-se sutilmente no arco de uma análise que optou pelo emprego do adjetivo e do advérbio, em vez do substantivo e do verbo (2.2), valorizando com isso o curso, o processo, o movimento.

Por alguma razão, estamos mais acostumados a tomar a figura do monte como um mapa teórico-visual do cume da perfeição; presta-nos surpreendente auxílio a perspectiva de o concebermos de maneira mais operacional, trabalhando o desenho como uma navalha de altíssima precisão, em que se divide o espiritual em um desejado interior e um desafortunado exterior (3.1.1). Valeu a João da Cruz jamais cristalizar isso ou aquilo como exterior ou interior; ao contrário, ele fez com que tal determinação viesse a depender das condições em ação, das forças atuantes numa e noutra situação. A interioridade é sempre um tema ambiente, com enraizamentos sociais, culturais e institucionais. O par interior-exterior realça o papel da contingência que opera na formação de uma chamada interioridade. Em tese, tudo pode ser interior ou exterior, conforme as forças que estejam em ação numa determinada conjuntura.

A relação de contraste permite-nos descrever, a partir da interioridade joãocruciana, um *antes* e um *depois*, no sentido de uma distinção paradigmática (3.1.1). João da Cruz imprime o signo de exterioridade ao conjunto das manifestações religiosas e rituais; forja com isso a perspectiva de uma nova interioridade, condicionando que de um, o exterior, se chegue ao outro, o interior, embora permanecendo onde sempre se esteve. Todos esses achados configuram um horizonte de como é insistente em João da Cruz, e na *Subida*, a tratativa da interioridade, deixando visíveis e palpáveis seus desdobramentos para variadas direções.

Em uma de suas vertentes, perseguimos dois sentidos para o termo “espiritual” (2.4), o “espiritual-interior”, que nos remonta à senda de perfeição, e o espiritual relativo a uma das sendas laterais, trilhadas pelo espírito de imperfeição, e que apesar de designar-se “espiritual”

não passa de algo “exterior”. João da Cruz municia uma noção de interioridade que cesura uma exterioridade espiritual da autêntica espiritualidade interior.

Em consonância com essas inferências, também observamos que João da Cruz, ao reportar-se à figura do Monte Carmelo, dá a conhecer as coordenadas de dois setores: um setor de exterioridade, que consiste em dois caminhos fechados, e a senda de perfeição, a via interior, que leva a uma abertura. A senda espiritual joãocruciana sustenta a prerrogativa de um interior-aberto que se sobrepuja às limitações de um exterior-fechado ao qual se identificam tanto os apetites sensíveis quanto os apetites por dons celestiais (3.1.1).

É típico da noção de interioridade talhada por João da Cruz – não poderia ser diferente – o símbolo *sui generis* da noite escura. Nesse símbolo noturno, o aspecto da interioridade irrompe na medida em que a noite é abordada no tocante à sua índole pela singularidade, em detrimento do universal (3.3). Além do mais, é apenas com uma acepção bastante melindrosa de interioridade que se pode utilizá-la como parâmetro para especificar duas espécies de trevas conforme seus graus de luminosidade, bem como suas respectivas gêneses nas escuridões da meia-noite e do amanhecer (3.3.1). Essa interioridade, da qual se pode dizer “descalça”, porque engendrada no seio da Noite escura, prescinde de suportes, garantias e seguranças, condição para se experimentar do amor místico-transformador.

Não poderíamos nos abster de considerar o tema da interioridade em face das articulações de João da Cruz sobre virtudes teologais e potências da alma. Com respeito à fé-intelecto, a interioridade se manifesta como o vazio de uma razão que abre mão do método analógico para conhecer; possui interior a alma por cujos antros a luz, metáfora do saber e da graça, propaga-se ininterruptamente e, por conseguinte, gerando mais interioridade (4.2).

Averiguamos a interioridade relativa à esperança-memória nos termos de um circuito (4.3). O desnudamento da memória tece, a propósito da interioridade, um circuito que não só integra as lembranças, que podem ser fontes de tumultuosos apetites (4.1), como as movimentam no sentido de um ato místico engenhosamente preparado pela disposição de forças, uma vez purificadas, da afetividade.

Acerca do amor-vontade, sublinhamos a ilustração em que a alma aparece como um vitral, muito sugestiva para se pensar as noções de interior e exterior. Num primeiro aspecto, analisamos que o feixe de luz só pode atravessar retilineamente a alma se ela estiver limpa. Num segundo aspecto, pode-se conceber que a alma não seja mais do que essa “superfície”, comparativamente ao vitral, por cujo estado se assemelha ora mais ora menos a Deus. A interioridade se apresenta então como uma noção extremamente dinâmica, reforçando o processo ascético-místico de transformação no amor, tal como a luz se espalha por todas as

dimensões de um vitral (4.4.1): “se ele estiver limpo e puro de tudo, de tal maneira o transformará e esclarecerá o raio, que parecerá ao mesmo raio e dará a mesma luz que o raio” (*Sub.* II,5,6).¹⁴⁹

Se discorrêssemos de um jeito linear, diríamos resumidamente: a. o substantivo “interioridade” abre passagem para o verbo “interiorizar” (2.2), que por sua vez estabelece uma forma de oposição a elementos considerados exteriores (2.3); b. obtém-se um contraste “interior-exterior”, que evolui para uma relação dinâmica entre seus elementos constitutivos (2.4); c. essa relação engendra a descoberta de um paradoxo (3.1.1) que acompanha João da Cruz em sua concepção de ascese e virtude (3.2), na reconstrução do símbolo da noite (3.3), no papel exercido pela afetividade (4.1), no processo de depurações e esvaziamentos por que passam as faculdades da alma (4.2; 4.3), a fim de que a tensão dos opostos dê lugar à afirmação dos contrários, que é a transformação mística no amor que faz semelhança (4.4).

O tema da interioridade, na *Subida*, tem sua centralidade consolidada, seja por inervar cada articulação de João da Cruz, ou por exprimir-se mediante ilustrações de grande sensibilidade didática. Vimos a interioridade como uma subida ou escalada (3.1.1), como meio por onde a luz propaga-se na alma (4.2), e como circuito no qual se descobre certa idiossincrasia quanto às lembranças própria história pessoal (4.3). Mesmo com todas as prerrogativas teórico-discursivas, a interioridade está na imagem do altar sacrificial, do copo fissurado (4.1) e do vitral resplandecente (4.4), e traduz-se como um questionamento de modo a diferenciar entre dois tipos de gozo (4.4.1). É inegável que o tema da interioridade nos permita ler a *Subida* na interface de sua perene relevância para estudos acadêmicos das diversas áreas do saber, em projetos voltados para o público de todas as idades.

¹⁴⁹ “[...] si ella estuviere limpia y pura del todo, de tal manera la transformará y esclarecerá el rayo, que parecerá el mismo rayo y dará la misma luz que el rayo” (*Sub.* II,5,6).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Egotismo. In: _____. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007a. p. 308.

_____. Estemismo. In: _____. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007b. p. 580.

_____. Experiência. In: _____. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007c. p. 406-414.

_____. Êxtase. In: _____. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007d. p. 420-421.

_____. Exterioridade, Interioridade. In: _____. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007e. p. 422-423.

_____. Introspecção. In: _____. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007f. p. 580-581.

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 6. ed. Campinas: Papirus, 2007.

ARANGUREN, J. Luis L. *San Juan de la Cruz*. Madrid: Júcar, 1974.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BARREIRA, Marcelo Martins. *O afetivo e o intelectual na contemplação mística: um estudo do segundo livro da Noite Escura de João da Cruz*. Campinas: [s.n.], 2004. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

_____. *Um convite à espiritualidade contemplativa pelo mestre João da Cruz*. São Paulo: Editora Reflexão, 2013.

BARTH, Paul. *Los estoicos*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1930.

BATAILLE, Georges. *A experiência interior*. São Paulo: Ática, 1992. (Estudos filosóficos; 18).

BEZERRA, Cicero Cunha, BEZERRA, Josilene Simões Carvalho. A experiência negativa do “sagrado”: elementos neoplatônicos na poesia San Juan de la Cruz. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 16, n. 2, p. 215-225, jul./dez. 2012. Disponível em:

<<http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2011/05/CAP16-215-225.pdf>>. Acesso em: 5 out. 2015.

_____. A linguagem nupcial no “Cântico espiritual”, de San Juan de la Cruz. *Letras*, Santa Maria, v. 21, n. 43, p. 223-245, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/letras/article/view/6903/4178>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. GORGULHO, Gilberto da Silva; STORNILO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora (Coords.). Ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2006.

BORRIELO, L. Contemplação. In: BORRIELLO, L., CARUANA, E., DEL GENIO, M. R., SULFI, N. (Dirs.). *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003. p. 261-270. (Dicionários).

BROCKELMAN, Paul. *Cosmologia e criação: a importância espiritual da cosmologia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.

BRUGGER, Walter. Intuição. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. 3. ed. São Paulo: EPU, 1977. p. 238-239.

COMTE-SPONVILLE, André. Introspecção. In: _____. *Dicionário filosófico*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011a. p. 322.

_____. Intuição. In: _____. *Dicionário filosófico*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011b. p. 322-323.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Lexikon, 2012.

DAMIÁN GAITÁN, José. *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1995.

DE LIBERA, Alain. Renano-Flamenga (Mística). In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 1519-1522.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Petrus. *Compêndio dos símbolos: definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007. (bilíngue).

EGIDO, Teófanés. Contexto histórico de San Juan de la Cruz. In: RUIZ, Federico (Coord.). *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990. p. 335-377.

FARIA, Ernesto (Org.). *Dicionário escolar latino-português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Companhia Nacional de Material de Ensino (C.N.M.E.), 1962.

FERRATER MORA, José. Intuição. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991. p. 222-224.

HUOT DE LONGCHAMP, Max. João da Cruz. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004a. p. 952-955.

_____. Mística. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004b. p. 1161-1169.

INVENTARIO General de manuscritos de la Biblioteca Nacional: tomo XI (5700 a 7000). Madrid: Ministerio de Cultura, 1987. Disponível em: <http://www.bne.es/es/Micrositios/Guias/Inventario_Manuscritos/resources/docs/invgenmss11x1x.pdf>. Acesso em: 4 ago. 2014.

JOÃO DA CRUZ (São). Subida do Monte Carmelo. In: _____. *Obras completas*. Tradução das Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa (RJ). Petrópolis: Vozes, 1984. p. 133-435.

_____. Esquemas gráfico-literários: “Monte de Perfeição”. In: _____. *Obras completas*. Tradução das Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa (RJ). Petrópolis: Vozes, 1984. p. 83-90.

JUAN DE LA CRUZ. Subida del monte Carmelo. In: _____. *Obras completas*. 5. ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993. p. 170-427.

_____. Cântico Espiritual (B). In: _____. *Obras completas*. 14. ed. Madrid: BAC, 1994. p. 733-899. (Biblioteca de Autores Cristianos, 15).

_____. Llama de amor viva. In: _____. *Obras completas*. 14. ed. Madrid: BAC, 1994. p. 911-1039. (Biblioteca de Autores Cristianos, 15).

_____. Noche oscura. In: _____. *Obras completas*. 14. ed. Madrid: BAC, 1994. p. 483-585. (Biblioteca de Autores Cristianos, 15).

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LOUTH, Andrew. Espiritual (Teologia). In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 660-664.

LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993. (Série dicionários).

MANCHO DUQUE, María Jesús. *El símbolo de la noche en Juan de la Cruz: estudio léxico-semántico*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982.

MELQUIADES, Andrés. *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 1977.

MESCHLER, Mauricio. *A vida espiritual reduzida a três princípios*. 2. ed. Petropolis: Vozes de Petropolis, 1923.

MOURA, Drayfine Teixeira. A ética dos estoicos antigos e o estereótipo estoico na Modernidade. *Cadernos espinosanos*, n. 26, p. 111-128, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/89459>>. Acesso em: 23 dez. 2015.

MOURA, Geraldo de. *Dicionário do Novo Testamento em português-grego-latim*. Vitória: EDUFES, 1998.

PACHO, Eulogio. Lenguaje y mensaje. In: RUIZ, Federico (Coord.). *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990. p. 53-81.

PENIDO, Teixeira Leite. *O itinerário místico de São João da Cruz*. Petrópolis: Vozes, 1949.

PINILLA, Juan Francisco. Caminos a la cuestión del ser en *Llama de Amor Viva* (primera canción) de san Juan de la Cruz. *Teología y Vida*, Santiago, Chile, v. 50, n. 1-2, p. 433-499, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492009000100029&lng=es&nrm=iso&tlng=es>. Acesso em: 13 jan. 2015.

QUICHERAT, L. *Novíssimo dicionário latino-português*. 12. ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007. v. 1.

RODRÍGUEZ, José Vicente. Introducción. In: JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*. 5. ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993. p. 147-169.

_____. Lamentos y lástimas de San Juan de la Cruz. Identificación temática y pathos personal. In: RUIZ, Federico (Coord.). *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990. p. 379-399.

RUANO, L. Nota introductoria a la Subida-Noche. In: JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*. 14. ed. Madrid: BAC, 1994. p. 241-251. (Biblioteca de Autores Cristianos, 15).

RUIZ SALVADOR, Federico. Interioridad psíquica y espiritual en San Juan de la Cruz. In: PACHO, Eulogio. *Dottore mistico: San Giovanni della Croce*. Roma: Teresianum, 1992. p. 41-68.

_____. *Introducción a san Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*. Madrid: La Editorial Católica, 1968.

_____. Introducción general. In: JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*. 5. ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993. p. 1-38.

_____. *Místico e mestre São João da Cruz*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista. In: _____ (Coord.). *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990. p. 17-52.

SALATINO DE ZUBIRÍA, María Cristina. Marco Aurelio: filosofía y discurso íntimo. *Revista de Estudios Clásicos*, n. 35, p. 61-86, 2008. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3427174>>. Acesso em: 3 jan. 2015.

SÁNCHEZ, Manuel Diego. La herencia patrística de San Juan de la Cruz. In: RUIZ, Federico (Coord.). *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990. p. 83-111.

SÁNCHEZ, Pablo Moíño. Cruz, Juan de la. In: POU, Pablo Jaural de (Dir.). *Diccionario filológico de Literatura española: siglos XVI*. Madrid: Editorial Castalia, 2009. p. 301-330. (Nueva Biblioteca de erudición y crítica, 29).

SANROMÁN, Álvaro Iriarte (Coord.). *Dicionários Editora: Dicionário de espanhol-português*. 2. ed. Porto: Porto Editora, 2011.

SCIADINI, Patrício. *São João da Cruz*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995.

SILVA, Dora Ferreira da. Mística e poesia. In: SILVA, Dora Ferreira; LEPARGNEUR, Hubert. *A poesia mística de San Juan de la Cruz*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993. p. 25-48.

SOARES, Clélia. Monte Carmelo. In: COLNAGO, Attilio; MURTA, Claudia (Orgs.). *Mito e arte: Filosofia e suas fronteiras*. Vitória: Multiplicidade, 2004.

TERESA DE JESUS. *Castelo interior ou moradas*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

URBINA, Fernando. *Comentario a Noche Oscura del espíritu y la Subida al Monte Carmelo*. Madrid: Marova, 1982.

_____. *La persona humana en San Juan de la Cruz*. Madrid: Instituto Social Leon XIII, 1956.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.